جان غريش | Jean Greisch

# العَوْسَج المُلْتهِب وأنْوار العَقْل

## ابتكار فلسفة الدِّين

المجلد الثاني

المُقارَبات الظَّاهراتيَّة والتَّحليليَّة

ترجمة

عزالعرب لحكيم بناني

مراجعة

مشير باسيل عون



جان غريش

# العَوْسَج المُلتَهِب وأنْوار العَقْل

## ابتكار فلسفة الدِّين

المجلد الثاني

المُقارَبات الظّاهراتيَّة والتَّحليليَّة

ترجمة

عزالعرب لحكيم بناني

مراجعة

مشير باسيل عون

دار الكتاب الجديد المتحدة

العَوْسَج المُلتَهِب وأنْوار العَقْل

ابتكار فلسفة الدِّين

المُقارَبات الظّاهِراتيّة والتَّحليليّة

II



موسى وهو أمام العوسج الملتهب

Original Title: **La buisson ardent et les lumières de la raison,**

**L'invention de la philosophie de la religion,**

**Tome II: Les approches phénoménologiques et analytiques,**

by **Jean Greisch**



نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الفرنسية سنة 2002



الطبعة الأولى

كانون الثاني/يناير 2020

**العوسج المُلتهب وأنوار العقل: ابتكار فلسفة الدِّين**

**الجزء الثاني: المُقاربات الظّاهراتيّة والتّحليليّة**

ترجمة عزالعرب لحكيم بناني

موضوع الكتاب فلسفة الدين — تصميم الغلاف دار الكتاب الجديد المتحدة

الحجم 17 × 24 سم — التجليد فنّي مع جاكيت

ردمك ISBN 978-9959-29-505-7 (رقم المجموعة)

ردمك ISBN 978-9959-29-507-1 (رقم الجـــزء) — رقم الإيداع المحلي 2009/353

(دار الكتب الوطنية/بنغازي ـ ليبيا)

دار الكتاب الجديد المتحدة

الصنائع، شارع جوستينيان. سنتر أريسكو، الطابق الخامس،

هاتف 04 03 75 1 961 + خليوي 89 39 93 3 961 +

05 03 75 1 961 + فاكس 07 03 75 1 961 +

ص.ب. 14/6703 بيروت ـ لبنان

بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

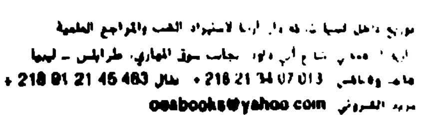


موزع حصري في العالم ما عدا ليبيا دار المدار الإسلامي

الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس

هاتف 04 03 75 1 961 + بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb




موزع داخل ليبيا ... لاستيراد الكتب والمراجع العلمية

... طرابلس ـ ليبيا

هاتف وفاكس 013 07 34 21 218 + نقال 463 45 21 91 218 +

بريد إلكتروني oeabooks@yahoo.com

# مقدّمة الترجمة العربيّة

من المجالات المعرفية المختلفة التي تُعنى بالدِّين، تخصّصات تاريخ الأديان والعلوم الدينية وعلم الأديان المقارن وفلسفة الدِّين. والكتاب الذي نقدّمه اليوم إلى القارئ في ترجمته العربية محاولة جادة لإعادة الاعتبار إلى فلسفة الدِّين بين مختلف الحقول المهتمة بالحقل الديني. ولا يتجاهل الفيلسوف جان غريش، في هذا المجلد الثاني، أهمية مختلف هذه العلوم في دراسة الظاهرة الدينية، لكنه يسعى إلى إبراز تميّز المقاربة الفلسفية من المقاربات الأخرى للظاهرة الدينية. ولا يريد غريش إخضاع الظاهرة الدينية للتصوّرات العلمية «الموضوعية»، كما تتجلّى في اللسانيات والعلوم الاجتماعية والإنسانية، بل يسعى إلى إبراز تعدد مظاهرها الفلسفية. ولذلك، ليس غريبًا أن يسترشد غريش مشهد العوسج الملتهب، كما تجلّى في الكتاب المقدّس وفي القرآن الكريم.

**قصة العوسج الملتهب.**

نجد آيات كثيرة تحيل على مشهد العوسج الملتهب: ﴿إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِأَهْلِهِۦٓ إِنِّىٓ ءَانَسْتُ نَارًا سَـَٔاتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ ءَاتِيكُم بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَّعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ فَلَمَّا جَآءَهَا نُودِىَ أَنۢ بُورِكَ مَن فِى ٱلنَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَـٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ يَـٰمُوسَىٰٓ إِنَّهُۥٓ أَنَا ٱللَّهُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [النمل: 7-9]. وقال الله كذلك: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى ٱلْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِۦٓ ءَانَسَ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ ٱمْكُثُوٓا۟ إِنِّىٓ ءَانَسْتُ نَارًا لَّعَلِّىٓ ءَاتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ مِن شَـٰطِئِ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِى ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَـٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَـٰمُوسَىٰٓ إِنِّىٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [القصص: 29-30]. ونجد آية أخرى تحيل على ظاهرة العوسج الملتهب في قول الله تعالى: ﴿وَهَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ إِذْ رَءَا نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ ٱمْكُثُوٓا۟ إِنِّىٓ ءَانَسْتُ نَارًا لَّعَلِّىٓ ءَاتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى ٱلنَّارِ

هُدًى فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّىٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ [طه: 9-12].

يتبيّن من خلال هذه الآيات أن فلسفة الدّين لا تنطلق من إله الفلاسفة، أي من تصوّر معرفي أو عقلي للألوهية، بل تنطلق من علاقة حيّة بإله حيّ، هو إله إبراهيم وإسماعيل ويعقوب. وتبرز صورة العوسج الملتهب ضرورة التفريق بين إله الفلاسفة الذي نتوصل إليه بالعقل، بدليل العناية أو بالأدلة الوجودية، وإله الوحي، الذي نتوصّل إليه بالسمع. لكن ذلك المشهد يلمح إلى وجود قضايا فلسفية كبيرة قد تساعد على استئناف الصّلة بين العبد وربه، كما قد تحول دون تذكر الميثاق الأصلي بينهما. فقد شهدت الفلسفة الحديثة والمعاصرة منعطفات فكرية حاسمة أدت إلى إعادة النظر في الموروث الديني، ومراجعة صلة الدولة بالكنيسة واكتشاف الوعي الذاتي واستقلال الذات. لكن فكرة التديّن، وهي فكرة مرتبطة عمومًا بمشاعر دينية نفترض وجودها سرًّا أو علانية لدى سائر الناس، ظلّت حاضرة باستمرار في مختلف المدارس الفلسفية الحديثة والمعاصرة.

**الإيمان والعقيدة.**

وعليه، نضع بين يدي القارئ العربي المجلد الثاني الذي يُعَدّ مقدمة للقسمين الثالث والرابع المخصصين للمدرسة الظاهراتية والمدرسة التحليلية. وتفترض هذه الدراسة ظهور صورة جديدة للأديان، وهي صورة ترسخت بعد عصر الأنوار بفضل الفلسفة النقدية، وبفضل فلسفة الدّين التي ظهرت في أعقابها، وأدّى ذلك إلى اندحار اللاهوت العقلاني. ويكشف الكاتب في هذه الدراسة عن واجهات ظاهراتية جديدة ظلّت ثاوية خلف علوم العقيدة المختلفة وخلف التصوّرات العقلانية للعلم الإلهي. إذ تمتلك التجربة الدينية، كما سنرى في هذا المجلد، آفاقًا أرحب وأكثر تنوعًا مما يتخيّله الفلاسفة ورجال الدّين جميعًا. ويفرّق الفلاسفة المعاصرون بوضوح بين العقيدة التي يُنظّر لها رجال الدين والمشاعر الدينية التي تنبني على وجود تجارب دينية شخصية متباينة جدًّا، بالرغم من أن الفلاسفة قد ألقوا نظرة نقدية حادة على الاستغلال السياسي للدّين وعلى مضامين الدّين العقلية، كما

اقتربوا بأساليب جديدة من إشكالية الطائفية وظهور الجماعات والفرق الدينية. ولعل التصوف من الشواهد الحيّة في الإسلام على أهمية البعد الظاهراتي في التجربة الدينية، وعلى ضرورة التفريق بين التجربة والمعتقد وعلى السعي إلى تقديم التجربة الدينية بما هي تجربة إنسانية كونية. ثُمَّ إنّ الإصلاح الديني كان له أثرٌ حاسمٌ في تجاوز الكنيسة، كما تجسّدت في العقيدة الكاثوليكية، من أجل العودة إلى تعاليم الدّين السهلة[1]. وعليه، إذا لم نستحضر ضروب التمييز هذه، وصلات الوصل بين الأديان باستمرار في أذهاننا، فلن نفهم معنى دفاع نيتشه عن رسالة يسوع المسيح ومعنى هجومه على بولس مؤسس المسيحية[2]. وأننا لن نفهم آنذاك أيضًا حرص هايدغر على التفريق بين اللاهوت والفلسفة والعلم. ويشهد التفريق بين كلّ هذه المجالات صورًا ملموسة، من خلال التمييز بين العبارة والإشارة (لدى فتغنشتاين)، أو بين الإيمان والمعرفة Glauben und Wissen (لدى فيخته وهيغل وهابرماس)، أو بين الهداية الإلهية والدراسة التجريبية في العلم والتفكير الفلسفي (كما سنرى في هذه الدراسة المطوّلة).

**تعدّد مظاهر التجربة الدينية.**

بصورة إجمالية، تتمثّل قيمة هذا الكتاب في الآفاق الجديدة التي يفتحها الكاتب أمام التجربة الدينية، اعتمادًا على فحص ظواهر دينية مختلفة جدًّا، كالإيمان وتلقّي الوحي والشعور بوجود المقدس والآخر المطلق، والعبادات والصلاة والدعاء وذكر الله والاحتفالات والأعياد ومختلف الأشكال الاجتماعية والطائفية التي يتخذها التديّن في الحياة اليومية. ويحاول الكاتب معالجة كلّ هذه القضايا الدينية دون الخروج عن الروح الفلسفية التي تمثّل خيطًا ناظمًا بين فصول

---

(1) هكذا عمل رجال الدين البروتستانت، مثل ريتشل (Ritschl) وهارناك (Adolf Harnack) على التخلص من المسيحية التي لم يكن السيد المسيح على علم بها. فالوحي الذي بشر به السيد المسيح كان مختلفًا عن الأناجيل التي دوّنها القديس بولس والإنجيليون. راجع:
Hans J. HILLERBRAD, *Bürgertum und Religion. Zeitschrift für Religions-und Zeitgeschichte*, 59. Jahrgang Heft 3 Brill Leiden. Boston, 2007, p.221

(2) NIETZSCHE, *Der Antichrist*, Area, Verlag, 2005.

الكتاب. وكان المؤلف حريصًا على استحضار العمق الوجودي الثاوي خلف تجارب الشك والضياع واليأس والتيه في حياة المؤمن، وكذلك خلف تجارب التناهي والموت والخطر والبحث عن الأمان والثقة وقبول هبة الحياة. ويحرص غريش في أثناء كلّ ذلك على الحيلولة دون تذويب القضايا الفلسفية الكبرى داخل الأطر المنهجية التي تنبني عليها العلوم الاجتماعية، إذ إنّ الكاتب قد تلمذَ لريكور وهايدغر اللذين يُخالفان الكانطية الجديدة في تصوّراتها. فمن هذا المنظور، نتبيّن بسهولة مدى حرص المؤلف على الحفاظ على استقلال القضايا الفلسفية الكبرى الخاصة بالدِّين. لكن ذلك لا يعني أبدًا اختزال الفلسفة في متن كامل من القضايا التي أجمع الفلاسفة على صحتها، بل يعني أن الفلسفة نعل تفلسف لا نهاية له. إذ يضع التفلسف علامة استفهام أمام جميع الآراء العامة التي يميل بادي الرأي إلى تصديقها، ويفضّل العزوف عن الأجوبة الجاهزة من أجل فحص الافتراضات الضمنية التي تقوم عليها أو من أجل طرح الأسئلة الكبرى بشأن وجود الموجود وماهية الإنسان والوجود الحق ومعنى الحياة. فما يميّز التفلسف هو المجهود الفكري الذي يحملنا على مقاومة الاكتفاء بوصف الموجودات بدلًا من التساؤل عن معنى الوجود. ولذلك، تهتم الفلسفة بالقضايا الدينية من خلال فحص جوانب الدِّين المختلفة التي تجيب نظريًا أو سلوكيًا عن معنى الوجود والحياة والإنسان. وتحاول الفلسفة آنذاك التقيّد بوظيفتها النقدية بصفتها اشتغالًا نقديًا وحواريًا بآليّات حجاج صارمة[3].

وفلسفة الدِّين معالجة فلسفية لمختلف واجهات الدِّين، فهي لذلك تنظر في الافتراضات الضمنية في تصور الدِّين لدى الفلاسفة، دون أن تسعى إلى إملاء معتقد لاهوتي محدّد يخرج عن الإطار الفلسفي الصارم. بناء على ذلك، لا ندّعي أن مذاهب فلسفة الدِّين التي يعرضها غريش في الكتاب قد تقيّدت تمامًا، دون استثناء، بمطلب فصل فلسفة الدِّين عن اللاهوت (كما سيتبيّن في المدرسة الفرنسية). إذ لن نحقّق فلسفة الدِّين مسعاها إلّا إذا التزمت مبدأ كانط الذي يفيد

---

(1) Bernd IRLENBORN, *Lehre der Philosophie oder Lernen des Philosophierens? Zur* Didaktik der Philosophie im Studium der Theologie. Theologie und Philosophie 83 (2008), Heft 4, Herder Freiburg. Basel. Wien, p.498.

أننا لا نتعلّم الفلسفة، بل «نتعلّم التفلسف في أفضل الأحوال»[4]. وتظل الفلسفة، بصفتها نظامًا تامًا من المعارف التي تأكدت صحتها مجرّد مثل أعلى نتطلع إلى بلوغه. ولذلك فإن الإمكان الوحيد الذي بقي أمامنا في الواقع العملي هو فعل التفلسف الذي قد يقرّبنا من هذه الغاية[5]. فالفلسفة تعلّم للتفلسف والتمرّن عليه، وهي مبحث عملي يهدف إلى الفحص والتنوير، كما يهدف إلى تحصيل ملكة حكم مستقلة دون الامتثال لآراء مسبقة أو التحدّث باسم هيئة مذهبية، بناء على مبدإٍ عام يفيد أن العقل قد بلغ سن الرشد الذي حرّره من مختلف أشكال الوصاية عليه. وعليه، يجب أن يتحوّل التفلسف إلى صيرورة محاورةٍ مفتوحة لِمذاهب فلسفة الدِّين التي تعزّز التوجّه الحِواري وتَعُدُّ آراءها أفكارًا تقبل المراجعة لا عقيدة نهائية (وهذا ما سيتثبّت القارئ من مدى نجاح الكاتب في إبرازه).

وكان المؤلف يراعي باستمرار مطلب التفريق بين الفلسفة والتفلسف في أثناء عرض أقطاب الظاهراتية والفلسفة التحليلية. ولم يكن يلتمس لهم الأعذار عندما يخرجون عن الضوابط الفلسفية المطلوبة. وما يميز كبار الفلاسفة هو مدى قدرتهم على إدماج الواجهة الدينية في أعمالهم، لكن التحدّي الذي يواجهونه باستمرار هو مدى النجاح في التعامل مع القضايا الفلسفية بروح الحجاج الصارمة نفسها. وقد نجح الفيلسوف غريش عمومًا في رفع التحدّي الموضوع أمامه، إذ اعتاد تذييل كل فصل بتعقيب نقدي يبرز من خلاله نقاط القوة والضعف التي تتخلّل التصوّرات المعروضة. بالفعل، تبرز كلّ تلك الأسئلة المفتوحة في نهاية كلّ فصل مدى الصعوبات الجمة التي تواجه فلاسفة الدِّين. وتظهر الصعوبة الكبرى لدى أيّ فيلسوف في كوننا لا نعلم بالتحديد أينطلقُ منذ البدء من فكر حر ومحايد في معالجة القضايا الدينية، أم يكتفي باستعمال أدوات الحِجاج الصارمة للدفاع عن

(4) Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 865.

(5) Bernd IRLENBORN, *Lehre der Philosophie oder Lernen des Philosophierens?* Zur Didaktik der Philosophie im Studium der Theologie. Theologie und Philosophie 83 (2008), Heft 4, Herder Freiburg. Basel. Wien, p.499.

مرجعيته العقدية التي يؤمن سلفًا بصحتها. الحقُّ أنه يَصعُبُ في الواقع أن نطالب الفيلسوف بالتجرّد الكامل من معتقداته الدينية، أو أن نطالبه بوضعها كلّها «بين قوسين»، بحكم أنه فيلسوف ينتمي إلى ثقافة مخصوصة ويؤمن بقيم دينية معيّنة. لكنْ علينا أن نثير انتباهه إلى وجود خطوط انتقال رفيعة بين النظر العقلي المحايد والشعور الديني المتحيز. والدليل على ذلك أن مجموعة من فلاسفة الأنوار كانوا يتحيّزون أخيرًا إلى الديانة المسيحية، مقارنةً بالديانات السماوية الأخرى، كما نلحظ ذلك لدى كانط وهيغل.

## التباس منزلة فلسفة الدّين بين الدّين والفلسفة.

بناء على ما سلف، من الواجب تقديم ملحوظاتٍ نقدية بشأن بعض مفاصل الكتاب أو مضامينه، بغية إبراز بعض الإشكاليات الأساسية وتيسير استيعاب المضامين على نحوٍ أفضل. إذ تواجه فلسفة الدِّين وضعًا ملتبسًا نتيجة التباس العلاقة بين الدِّين والفلسفة. وهنا نودّ إثارة أهم التحدّيات الموضوعة أمام تخصص فلسفة الدِّين. إذ يرى جان لوك ماريون، كما يُبيّنُ جيمس سميث[6]، أن فلسفة الدِّين تصطدم بوجوب الاختيار بين موقفين أحلاهما مر: إما أن تتعلّق فلسفة الدِّين بظواهر تتمتع بوجود موضوعي وذات حدود معلومة، وآنذاك ستفقد تلك الظواهر خصوصيتها الدينية؛ وإما أن تتعلّق بظواهر تحمل طابعًا دينيًّا خالصًا، وآنذاك سنعجز عن وصف تلك الظواهر على نحوٍ موضوعيّ[7]. والنتيجة هي أن الظاهرة الدينية لن تقبل آنذاك الخضوع للوصف، بما يضع علامة استفهام عريضة على مدى مشروعية وجود ظاهراتية الدِّين. والمفارقة هي أننا إذا ما فحصنا الظاهرة الدينية من موقع الفلسفة، اختفت خصوصيتها الدينية عن الأنظار، لكننا عندما نركّز بإزاء ذلك على خصوصية الظاهرة الدينية، تنتفي حكمة الفحص

---

(6) James K. A. SMITH, Liberating religion from theology: Marion and Heidegger on the possibility of a phenomenology of religion. In: *International Journal for Philosophy of Religion* 46, Kluwer Academic Publishers 1999, p.17

(7) Jean Luc MARION, 'Le phénomène saturé', in *Phénoménologie et théologie*, Criterion, Paris, 1992, p.79.

الفلسفي للظاهرة الدينية أو جدواه. وتذكّرنا هذه المفارقة بمفارقات مماثلة في علم الكلام في الإسلام.

إلّا أن الواقع التاريخي يشهد أن وجود المفارقات أو التناقضات، في الفلسفة أو في الدين، لم يشكل كابحًا يحول دون استئناف البحث في القضايا الدينية أو الفلسفية. وبدلًا من أن تصبح تلك الصعوبات المنطقية عقبة كأداء يقف أمامها المتكلّم عاجزًا وهو يشعر بالإحباط، تحوّلت إلى دافع قوي لارتياد مسالك جديدة للتغلب عليها أو لتقديم نماذج جديدة. أليست الحياة نفسها في نهاية المطاف إلّا مفارقة كبيرة، ما دامت تؤدي أخيرًا إلى الموت؟ ألا نصطدم لا محالة بمفارقات يخشى كلّ واحد منا أن يستدرج نفسه إليها، عندما ننتقل من فحص الوقائع التي تقبل الصدق والكذب إلى القضايا التي تتصل بمعنى الحياة والوجود والموت؟ لذلك، يعمل عامة الناس بالآية القرآنية: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: 101]. ومع ذلك، فإن وجود المفارقات، أو القضايا التي لا معنى لها، كما يقول فتغنشتاين unsinnige Sätze، يُمثّلُ جوهر القضايا الفلسفية[8]، فضلًا عن أن بعض علماء الاجتماع يدمجون بنية المفارقة في بنية النسق الاجتماعي الخاص بالوظيفة الدينية، كما يفعل لومان (Luhmann)[9]. ولا يؤدّي اكتشاف المفارقات إلى وثوقية لاعقلية جديدة، بقدر ما يفيد وجود عالم مجهول يستدعي منا مجهودًا أكبر، بالقياس إلى ما نبذله في تدبير الاحتياجات المعرفية اليومية.

### ملحوظات بشأن تصميم الكتاب.

لم تقف تلك المفارقة المنطقية حجر عثرة أمام تطور ظاهراتية الدِّين[10]،

---

(8) يقول فتغنشتاين في الشذرة 6.54: «إنّ من يفهمني سيعلم آخِر الأمر أنّ قضاياي كانت بغير معنًى».

Ludwig WITTGENSTEIN: *Tractatus logico-philosophicus*, Suhrkamp Verlag, 1980.

(9) Niklas LUHMANN, *Die Religion der Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 2000, p.17.

(10) نجد موقفين مختلفين في تاريخ الفلسفة تجاه المفارقة: فنجد موقف راسل Russell =

كما سنرى في هذا الكتاب. إذ شهدت ظاهراتية الدِّين تاريخًا متألّقًا ابتداء بأصولها مع أعمال رودولف أوتو وماكس شيلر، ومرورًا بتطوّرها في أعمال فان دير لوف وإيلياد وانتهاء بأعمال المراجعة التي أنجزها كلٌّ من بول ريكور وفيستفال[11] (Westphal). ونجد في هذا الكتاب صورة متميّزة لتطوّر مشروع ظاهراتية الدِّين في صورها المختلفة.

ولا يختلف المؤرخون كثيرًا فيما بينهم بشأن التصميم الذي نجده في هذا الكتاب. إلّا أنّ من الواجب الإشارة إلى بعض النقاط الخلافية اليسيرة بين المختصين: لقد خصّص الكاتب فصلًا طويلًا لمعالجة ظاهراتية الدِّين لدى هوسرل، بالرغم من أن هناك من يعترض على إدراجه ضمن فلاسفة ظاهراتية الدِّين. صحيح أن هوسرل قد دافع في نهاية حياته عن ربط الفلسفة بالعالم المعيش، إلّا أنه كان يَعُدّ الفلسفة علمًا صارمًا، كما كان يَعُدّ نفسه وارث الفكر العلمي الغربي الذي تعود جذوره إلى نظرية العلم الأفلاطونية، وكما كان يسعى كذلك إلى تبويء الكائنات الرياضية والتركيبية عامة المكانة نفسها التي يحتلها العلم الإلهي في الميتافيزيقا لدى أرسطو. لكن عذر غريش هو أن ظاهراتية هوسرل مدخل أساسي إلى كلّ التلوينات المختلفة التي اتخذتها الظاهراتية بعد ذلك. وبإزاء ذلك، كان بالإمكان إدماج بول ريكور في خاتمة الفصول المتعلّقة بالظاهراتية الدينية، ما دام يقدّم تأويلًا ظاهراتيًا جديدًا من زاوية المنظور الهيرمينوطيقي، حتى تكتمل صورة النموذج الظاهراتي إجمالًا[12]. ومع ذلك، فإن الامتياز الذي يحظى به هذا الكتاب هو أنه يفرّق بوضوح بين ظاهراتية الدِّين كما تجلّت في حركتها الجوهرية مع أوتو وشيلر، والبعد التاريخي والتنميطي لظاهراتية

---

الذي عدّ المفارقة وصمة عار في جبين العقل، ونجد موقف لفتغنشتاين Wittgenstein الذي يعُدّ المفارقة مناسبة سانحة لمزيد من التفكير. ويميل ماريون بلا شكّ إلى الموقف الأخير، كما سنرى في الكتاب.

(11) Westphal, MEROLD, *Overcoming Onto-Theology: Toward a Postmodern Christian Faith*, New York, Fordham University Press, 2001.

(12) Summer B. SWISS & Walter H. CONSER, *Experience of the Sacred: Readings in the Phenomenology of Religion*, Hannover, NH: Brown University Press, 1992

الدين، كما تجلّى ذلك في أعمال هايلر وفاخ وفان دير لوف وإيلياد؛ ويمتاز الكتاب أيضًا بعرض الصور الجديدة وغير المسبوقة لظاهراتية الدّين في فرنسا.

وفي الوقت نفسه الذي كان ماريون يؤكد فيه تعذُّر وجود تخصص ظاهراتية الدّين، كان دوبريه (Dupré Louis) يطالب بإعادة تقويم الإرث الذي خلفته ظاهراتية الدّين. وقد أشار غريش إلى دعوة دوبريه إشارة عابرة في الكتاب، ما دام قد فصّل التشديد في فصل خاص على الموقف النقدي الذي تبنّاه جانيكو ضد الصور اللاهوتية الجديدة التي تلونت بها الظاهراتية في فرنسا خلال السنوات الأخيرة. ويميّز جانيكو بوضوح بين مرحلتين مختلفتين عرفتهما الظاهراتية الفرنسية: المرحلة الأولى التي كانت تشدّد على مبدإ المحايثة immanence لدى سارتر وميرلوبونتي، والمرحلة الثانية التي انطلقت من مبدإ الوجود المفارق transcendance في صوره المختلفة، مثل غير المرئي والهبة والآخر والوحي الأصلي لدى الجيل المعاصر من فلاسفة الظاهراتية. والسؤال الذي يظلّ مطروحًا لدى جانيكو هو: ألا يعني الانتقال من مبدإ المحايثة إلى مبدإ المفارقة انزلاقًا لاهوتيًا للظاهراتية كذلك؟ بالفعل، لا شيء يفرض علينا التمسك قبليًا بفكرة المحايثة وتجنّب المجازفة بوضع نماذج جديدة تنطلق من مبدإ الوجود المفارق، كما انطلق ليفيناس مثلًا من الآخر المطلق[13]. لكن المشكلة التي لم يُطِل غريش الوقوف عندها هي مشكلة الانزلاق المسيحي للظاهراتية، وهي المشكلة التي شدّد عليها دوبريه بقوة. إذ يطالب دوبريه بوقفة تأمل في إمكان وجود ظاهراتية الدّين. فهو يتهم هذا المجال المعرفي بالافتقار إلى الصرامة المنهجية المطلوبة. فقد مارس فلاسفة ظاهراتية الدّين الوصف الظاهراتي بصورة متميّزة، مثلما فعل فان دير لوف وإيلياد، لكنهم قلّما تلبّثوا عند القضايا الأنطولوجية داخل المجال

(13) انتبه دريدا بالفعل إلى ظهور نموذج جديد للفلسفة في أعمال ليفيناس، عندما تساءل: هل على الفلسفة أن تنطلق دومًا من أنها بدلًا من الانطلاق من القدس. إذ حاول ليفيناس أن يبرز إمكان إنشاء الفلسفة اعتمادًا على وجود مفارق موجود فيما بعد الكينونة؛ بمعنى أنّ بالإمكان الانطلاق في الفلسفة من الدّين كما كنا ننطلق من العقل. راجع لهذا الشأن مقالة دريدا:
Jacques DERRIDA, Violence et métaphysique. In: *l'Ecriture et la différence*.

الذي كانت تفرض هذه القضايا نفسها فيه بقوة. كذلك كانت الدراسات المقارنة للظاهرة الدينية مستلهمة لديهم دون أدنى شك من الوصف الظاهراتي المعتمد لدى هوسرل. لكنهم قلّما تجاوزوا مستوى البحث الميداني الأمبيريقي الذي يعكف على تقديم تصنيفات أنثروبولوجية، كما أنهم نادرًا ما استوفوا المطالب التي كان هوسرل يرفعها[14]. وأدهى من ذلك أن ظاهراتية فلسفة الدِّين قد تحوّلت في ذهن بعض المنظّرين الفرنسيين من فلسفة الدِّين إلى فلسفة دينية، على الرَّغم من كلّ الاحتراس الذي يبديه غريش، أسوة بأستاذه ريكور، ضد تحويل قضايا فلسفية عامة إلى مشكلات لاهوتية تخصّ الديانة المسيحية. ومع ذلك، نلحظ شيئين لدى ماريون، ولدى غيره مثل ميشيل هنري، هما «اختزال الدِّين في اللاهوت وتخصيص الدِّين في صورة الدِّين الكاثوليكي، أو في الأقل في صورة الدِّين المسيحي»[15].

## ما معنى فلسفة الدِّين في ظاهراتية هوسرل؟

إن التحدّي الذي يواجه ظاهراتية الدِّين، هو قياس المسافة الفاصلة بين الاشتغال الظاهراتي الدائب لدى هوسرل بجدليّة «ظهور الأشياء أنفسها» وظاهراتية العطاء والهبة والتجلّي الذاتي والظهور. ويرى ماريون أن ظاهراتية الدِّين متعذّرة من زاوية صيرورة ظهور الظواهر لدى هوسرل، وهي صيرورة تصطدم بأفق الإدراك والتركيب غير الإرادي الذي تقوم به الأنا. إذ «تظهر الذاتية بصفتها شرطًا يقع خارج تخوم العالم Welt ولا يبلغها العالم، وهي شرط تحقّق الخاصيّة العالمية Weltlichkeit بصورة عامة»[16]. بناء على ذلك، «لا يرتبط البعد

(14) Louis DUPRÉ, 'Phenomenology of Religion: Limits and Possibilities', *American Catholic Philosophical Quarterly* 66, (1992), p.177. In: James K. A. Smith, p.29

(15) James K. A. SMITH, Liberating religion from theology: Marion and Heidegger on the possibility of a phenomenology of religion. *International Journal for Philosophy of Religion 46*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 1999, p.18

(16) Edmund HUSSERL, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch, (= Husserliana [Hua] III 1) Den Haag Nijhoff 1976, 103-106 (49).

الغائي للأشياء المعرفية في العالم في بادئ الأمر إلّا بالبنيات التكوينية المتصلة بالظاهرة الجزئية، ولا يرتبط بالمعنى الغائي المعياري والبيني الذي يقال عن المعرفة الفلسفية بما هي كذلك»[17]. ويركّز هوسرل على الدور الذي تؤدّيه الذات في تشييد موضوعات العالم الخارجي، اعتمادًا على الانطباعات الأصلية Urimpression المعطاة من قبل في المكان والزمان والإدراك والذاكرة والخيال، إلخ. . .، من أجل الإقدام على تركيبات غير إرادية تتضافر فيما بينها لتشكّل عالمًا يحمل معنى في أفق Horizont الذات. ومن زاوية الذاتية المتعالية، يتعذّر فحص إشكالية الوجود الإلهي خارج بنيات الذاتية الخالصة. ومن الناحية المبدئية، لا يوجد ما يحمل، من زاوية ظاهراتية، صفة شيء أو صفة شيء مُنتمٍ إلى العالم، ما لم يكن يظهر من قبل أمام الوعي. وما دام الله لا ينكشف أمامنا داخل بنيات ظاهراتية موضوعية، فإنه يصبح من غير المعقول لهوسرل تخيّل «عالم ماورائي» *«Hinterwelt»* تسكنه الذات الإلهية المفارقة والمتعالية. ومع ذلك، يعتقد هوسرل أنه لا مانع يحول دون تأويل الديانات المنزّلة، التي تتجلّى فيها العلاقة بين الذاتية المحدودة والذاتية غير المحدودة في صورة تاريخية داخل حدود ظاهراتية معلومة، بصفتها «عوالم جزئية» طبيعية، أي بصفتها مجموعات دنيا متحقّقة بالفعل وبصفتها آفاقًا قائمةً في صلب الأفق الكوني العالمي، وهو الأفق الذي يُضايِفُ الذاتية المتعالية[18]. ولا شكّ في أنّ الانتقال من الأفق الجزئي القائم أمام الذات المتعالية الفردية إلى أفق كوني يظلّ مجرّد حلم يراود الفيلسوف، بحكم وجود الديانات المنزلة، لا بحكم البحث المتعالي المستقل. وقد ربط هوسرل المتأخر فكرة الألوهية بفكرة تقدّم غائي لامحدود تحقّقه

(17) Martina ROESNER, Horizont und Faktum. Phänomenologische Variationen über das Verhältnis von Vernunft und Religion. Zeitschrift für Philosophie und Theologie. *Revue philosophique et théologique de Fribourg, 54* (2007) 3, Academic Press Fribourg.

(18) HUSSERL, Hua III/1, 122 (56). In: Martina Roesner, Horizont und Faktum. Phänomenologische Variationen über das Verhältnis von Vernunft und Religion. Zeitschrift für Philosophie und Theologie. *Revue philosophique et théologique de Fribourg, 54* (2007) 3, Academic Press Fribourg, p.492.

الإنسانية العاقلة. لكن هذه الغائية Teleologie ذات طبيعة بينية intersubjektiv ولا تصلها صلة «بخاصية العالم»، أي بما هو موجود داخل العالم. ولا يهتم هوسرل بالوقائع التاريخية، كالوقائع التي تكشف عن الظواهر الدينية أو عن الألوهية، بحد ذاتها، إلا بقدر ما تُحيل على غائية كونية تقال عن الوعي. وما دامت فكرة الألوهية مرتبطة بالغائية البينية على الدوام، فإن هذا البعد البيني يضفي على الديانات قيمة أخلاقية لا غير.

ظاهراتية الدِّين الفرنسية.

بهذا المعنى، قد يكون ماريون مُحقًّا في التأويل الذي يقترحه لهوسرل، إذ لا مكان لتجلّي الله في العالم داخل الحدود المضروبة على مفهوم التجلّي لدى هوسرل. ومع ذلك، يقترح ماريون تصوّرًا غريبًا حينما يذهب إلى أن الله يتجلّى خارج كلّ الآفاق الموضوعة كلّ مرة أمام الذات المتعالية، أي أن الله يتجلّى خارج كلّ تلك الحدود بصفته ظاهرة مشبعة. ويحاول ماريون، أسوة بكلّ أعضاء مدرسة باريس الذين يتناولهم غريش في الكتاب، وبناء على محاولة تجاوز العقبة الكأداء التي تضعها ظاهراتية هوسرل أمام فلسفة الدِّين، إبراز إمكان التجلّي الذاتي لله بما هو هبة، أي بما هو إمكان فلسفي خالص.

وإذا ما كانت ظاهراتية الدِّين تهتم بالهبة الذاتية من حيث الإمكان، فإن علم اللاهوت يخلع اسمًا على هذه الظاهرة المشبعة. يتبيّن من خلال ذلك أن الإله الذي يظهر من خلال الظاهرة المشبعة هو إله الفلاسفة، لكنه كذلك إله اللاهوت. وتندرج محاولة ماريون بالفعل ضمن التوجه المدرسي (السكولائي) الذي يجعل اللاهوت الفلسفي مقدّمة للإيمان. ولا يوجد اعتراض مبدئي على المنحى السكولائي الذي اتخذته ظاهراتية الدِّين في الفلسفة الفرنسية المعاصرة. ونجد لظاهراتية الهبة مقابلًا في الفلسفة الإسلامية العربية- الفارسية، في الكتابات المشائية المستندة إلى الأفلاطونية الجديدة أو في التصوف. إلا أن الفلاسفة الفرنسيين حولوا ظاهراتية الدِّين إلى مقدّمة لِلّاهوت المسيحي.

إن مفهوم الهبة الذي تناولته ظاهراتية الدين الفرنسية ترجمة لاهوتية لمفهوم الهبة الذي يحظى باهتمام علم الاقتصاد. ولعلّ السحر الذي يمارسه استثمار مفهوم الهبة يرجع إلى الحديث عن الهبة في استعمالهما المختلف داخل الدين وداخل الاقتصاد. وقد نواجه صعوبة حقيقية في نقل مفهوم الهبة من مجال الدين إلى مجال اللغة العادية، وفي خلع معنى محدّد على هذا المفهوم داخل السياقات الاجتماعية المختلفة. «فاللاهوت الذي يريد الاحتفاظ بقدرته على مخاطبة الناس، (...) مطالب بأن يهتم بأن يعرف: هل تقبل المفاهيم اللاهوتية، كالعناية الربانية أو الرحمة الإلهية، الترجمة داخل سياق العالم المحدود. وهل يمكننا تخليص الهبة من شبهة أنّ هدفها على أيّ حال تحقيق منفعة ذاتية، وأنّها خاضعة من ثَمّ على الدوام لمنطق الاقتصاد»[19]. إذ تبرز إشكالية الانتحار، مثلًا، وهي إشكالية ظهرت في صور أدبية وفلسفية في فكر الأنوار في أعمال غوته ودافيد هيوم وغيرهما، كيفيّة تغيّر النظرة إلى الهبة وإلى طرائق التعامل معها، قبولًا ورفضًا. والسؤال المطروح هو: كيف أَعُدُّ نفسي وجسدي ثمرة هبة لست مصدرها؟ «هل نستطيع بالفعل ترجمة مثل هذه التجربة الدينية إلى لغة الإنسان الحالي اللّاأدري الذي يفتقد الحس الديني، بحيث نحافظ على المعنى كاملًا في أثناء الترجمة؟ وينتج الخطاب المتعلّق بالهبة باستمرار في البنية الواصفة خطابًا حاضرًا باستمرار بشأن إمكان ترجمة بعض المفاهيم الدينية واللاهوتية إلى مجالات علمية أخرى»[20]. وتظهر هذه الصعوبات بوضوح عندما نسعى إلى ترجمة لغة الهبة من صورتها المسيحية إلى عقيدة التوحيد في الإسلام.

---

(19) Bomeyu, in: *Theologie und Philosophie*, 83 Jahrgang, Heft 2, Herder Freiburg Wien Basel, 2008. Rezension von: Rosenberger, Michael/ Reisinger, Ferdinand/ Kreutzger, Ansgar (Hgg.) Geschenk- umsonst gegeben? Gabe und Tausch in *Ethik, Gesellschaft und Religion* (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge; 14, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2006.

(20) Bomeyu, in: *Theologie und Philosophie*, 83 Jahrgang, Heft 2, Herder Freiburg Wien Basel, 2008. Rezension von: Rosenberger, Michael/ Reisinger, Ferdinand/ Kreutzger, Ansgar (Hgg.) Geschenk- umsonst gegeben? Gabe und Tausch in *Ethik, Gesellschaft und Religion* (Linzer Philosophisch- Theologische Beiträge, 14, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2006, p.277-8.

لقد انتبه غريش إلى هذه المؤاخذات الممكنة على التوجّه اللاهوتي المسيحي للظاهراتية الدينية بفرنسا. ولذلك، أدمج، بقصدٍ، فلسفة ليفيناس ضمن التوجهات الجديدة للظاهراتية الفرنسية. والهدف المتوخّى، هو إبراز إسهام المنظور اليهودي في بلورة ظاهراتية الدِّين داخل فرنسا. وربما فضّل غريش الجمع بين تصوّر ليفيناس وباقي ممثلي الظاهراتية المسيحية الفرنسية، بحكم أنهم ينتمون جميعًا إلى الحضارة اليهودية-المسيحية نفسها، وبحكم أن اليهودية لا تمثّل خطرًا على المسيحية، بل تمثّل موقفًا مغايرًا يحمل المسيحيين على وعي هويّتهم الذاتية[21]. ومع ذلك، كان بالإمكان إبراز الاختلافات الأساسية التي بين التراثين المسيحي واليهودي، وهي اختلافات تؤثّر لا محالة في فعل التفلسف وتسير في اتجاه فلسفات بعينها، على خلاف ما كان كانط يدعو إليه.

وعندما نعود إلى الأعلام الكبار، ومنهم هيرمان كوهين وروزنتسفايغ، نجد أن تعريف هذا الأخير للفلسفة يؤدي إلى تصور محدّد لفلسفة الدِّين، كما سنجد ذلك مع ليفيناس، إذ «تحلّ منهجية الكلام محلّ منهجية التفكير التي شكّلت منهجية كلّ الإرث الفلسفي السابق. فالتفكير لا زمان له، ويريد أن يظلّ بلا زمان... والهدف الأخير عنده هو نقطة البداية. أما الكلام فهو مرتبط بالزمان ويتغذّى عليه، فهو لا يستطيع الاستغناء عن هذه الأرض المغذّية ولا يُريدُهُ، ولا يعلم سلفًا إلى أين سينتهي به المسير؛ فهو يقبل أن يتلقّى تعليماته من الآخر. إن حياته عامة من حياة الآخر» و«لا يقوم الفرق بين التفكير العتيق... والتفكير الجديد على وجود فرق بين التفكير بصوت مرتفع والتفكير بصوت منخفض، بل على الحاجة إلى الآخر، وعلى التعامل بجدّية مع الزمان»[22]. وتنتقد هذه التأمّلات بشدة جمعَ الفلاسفة العقلانيّينَ بين الله والعالم والإنسان داخل نظام

---

(21) Thomas FREYER, Solidarität- Die Entdeckung des Mitmenschen. Theologische Perspektiven und Impulse zeitgenssischer jüdisch-inspirierter Philosophie als Herausforderungen für den europäischen Einigungsprozess. *Theologische Quartalschrift*. 188. Jahrgang. 3. Heft 2008, p.181.

(22) F. ROSENZWEIG, Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum Stern der Erlösung in: Zweistromland, p.151. In: Thomas FREYER, Solidarität =

كلّيٍّ واحد totalité، باعتبار أن الذات والآخر المطلق ينِدّان عن أيّ احتواء داخل بنية كلّية، وهو التصوّر الذي يُوافق توجّه ليفيناس في اتجاه الآخر المطلق. من هذه الزاوية، نجد تراجع روزنتسفايغ عن الفلسفة الهيغلية وتجاوز ليفيناس فلسفة هايدغر، والهدف المتوخّى لديهما هو إنقاذ اليهودية من الذوبان داخل الثقافة الغربية وداخل تطوّرها الكلّيّ للوجود المطلق(23).

ويُوافِق تشديد روزنتسفايغ على بعد الكلام لا التفكير بمذاهب فلسفة الدِّين التي جاءت في أعقاب الإصلاح الديني، ويُعَدّ كذلك أفضل تمهيد لفلسفة الدِّين في التوجّه التحليلي.

## فلسفة الدِّين في المدرسة التحليلية.

لكن يبدو أن غريش قد خصّ المدرسة التحليلية بحيّزٍ لا يُناسِبُ أهميتها الكبيرة وحضورها القوي في البلدان الأنغلوساكسونية. وبصورة عامة، اعتاد الفلاسفة التحليليون تخصيص فصل لمشكلة الألوهية، إلى جانب الفصول المتعلقة بوجود النفس أو الآخر أو الشرّ أو الفعل الإنساني. وهم يستحبون إثارة الحجج المنطقية التي يستثمرها الفلاسفة في البراهين على وجود الله، مثل الأدلة الوجودية بوجه خاص التي تتمتّع ببنية منطقية أكثر صرامة من الأدلة الكوسمولوجية أو دليل العناية(24). واعتادت الفلسفة التحليلية كذلك معالجة بعض المفاهيم الذي تدخل في نظرية المعرفة، كالاعتقاد والإيمان والإدراك والمعرفة.

= Die Entdeckung des Mitmenschen. Theologische Perspektiven und Impulse zeitgenössischer jüdisch-inspirierter Philosophie als Herausforderungen für den europäischen Einigungsprozess. *Theologische Quartalschrift*. 188. Jahrgang. 3. Heft 2008, p.191.

(23) Thomas FREYER, Solidarität- Die Entdeckung des Mitmenschen. Theologische Perspektiven und Impulse zeitgenössischer jüdisch-inspirierter Philosophie als Herausforderungen für den europäischen Einigungsprozess. *Theologische Quartalschrift*. 188. Jahrgang. 3. Heft 2008, p.192.

(24) Josef SEIFERT, *Gott als Beweis Gottes. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*, Universitätsverlag, C. Winter Heidelberg, 1996; Richard Swinburne, *The Existence of God*, Oxford Clarendon Press 1979; Joh =

ولذلك، خصّصت مجالًا واسعًا لدراسة الاعتقاد الديني وصلته بالاعتقاد عامة في الاستعمال العادي للغة الطبيعية[25]. وما عزّز حضور الدراسة التحليلية للقضايا الدينية من هذه الزوايا، هو أن الصور التقليدية للألوهية في الثقافة الأوروبية والأنغلوساكسونية قد فقدت جاذبيتها. ويرفض الفيلسوف التحليلي الاكتفاء بإضافة اسم الجلالة «الله» إلى المعجم اللغوي، كما لو كان معروفًا بذاته، بل أصبح السؤال الذي يقود تفكيره هو: كيف ظهر الكلام على الله وعلى الآلهة وما معنى ذلك؟ وكيف لنا أن نفحص جذور الاعتقادات الدينية داخل عالم التجربة الإنسانية[26]؟ لقد طرحت هذه الأسئلة في أعقاب سقوط الأنساق المثالية التأملية التي كانت تتوّج بمذهب كامل في فلسفة الدّين (كما كان الأمر لدى هيغل). ثُمّ إنّ الانتقادات التي وجّهها دافيد هيوم إلى مختلف الأدلة الكوسمولوجية وإلى الميتافيزيقا الموروثة من السكولائية، من خلال وضع تاريخ طبيعي للدّين[27]، قد وجدت صدى واسعًا في الوضعية المنطقية، وفي كتابات ألفريد آير الذي سلّط عليه غريش الأضواء في هذا الكتاب.

لقد نجح الكاتب نجاحًا كبيرًا في إبراز تميز المقاربة التحليلية من مقاربة الوضعية المنطقية. ولم تتعرّض المقاربة التحليلية لفلسفة الدين عمومًا من زاوية النزعات التجريبية أو الوضعية أو الفيزيائية، لأنها تعرّضت لقضيّة الألوهية خارج نطاق المسلمات العلمية. ونجد أفضل شاهد على ذلك في أعمال فتغنشتاين ووليم جيمس (الذي يتناوله غريش داخل النموذج التحليلي، بالرغم من خصوصية مذهبه الذرائعي)، ولدى غيرهما في الفصول الأخيرة. وتظهر أهمية النماذج غير المعرفية للاعتقاد الديني في تصوّر الألعاب اللغوية الدينية وفي

---

Leslie MACKIE, *The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God.* Oxford. Oxford Clarendon Press 1982.

(25) Richard SWINBURNE, *Faith and Reason*, Oxford. Oxford Clarendon Press, second edition, 2005.

(26) Ward KEITH, *Gott. Das Kursbuch für Zweifler*. Primus Verlag Darmstadt 2007, p.11.

(27) David HUME, *Die Naturgeschichte der Religion. Der Aberglaube und Schwärmerei. Die Unsterblichkeit der Seele*. Der Selbstmord. Meiner. Hamburg, 2000

اقتراح نظريات الأفعال الكلاميّة الإنجازية لدى كلٌ من أوستين وسيرل وتطبيقها على المجال الديني. وقد قاد ذلك كثيرًا من الفلاسفة ورجال الدّين إلى عَدّ الشعور الديني «حساسية» خاصة ربّما يمتلكها المرء وربّما لا يمتلكها، تمامًا كالتوفُّر على ذوق موسيقي أو الخلو منه، كما تشير العبارة المأثورة عن فتغنشتاين: musikalisch. ولذلك، يعملون على تطوير مذاهب روحانية لا تتضمّن عقيدة محدّدة، وحاولوا تعويض الصور التقليدية للألوهية بتجارب دينية تفضي أخيرًا إلى الصمت، وإلى اعتماد المبدإ الصوفي:

وكان ما كان مما لست أذكره فظنّ خيرًا ولا تسأل عن الخبر

**تعدّد مظاهر الشعور الديني والحوار بين الديانات.**

لكن الفكرة الأساسية التي نستفيدها من مقاربتي وليم جيمس وفتغنشتاين للظاهرة الدينية هي تعدّد أشكال الشعور الديني، وهو تعدّد غير محدود من حيث المبدأ. إذ يحول هذا التنوّع اللامتناهي دون اختزال الظاهرة الدينية في مكوّنات جوهرية محدودة. وقد حاول بعض علماء الاجتماع، مثل دوركهايم، استخراج جملة من الخصائص المشتركة بين الديانات[28]. لكننا قد نكتشف من خلال تاريخ الأديان المقارن وجود اختلافات ثقافية ومذهبية كثيرة فيما بينها، وتحول دون الجمع بينها لأمورٍ مشتركة. لكن ظاهراتية الدِّين، كما يحاول غريش بلورتها، لا تسعى إلى الاكتفاء بتكريس تنوع أشكال الشعور الديني بحد ذاتها، ولا تسعى إلى عدّ التعدّد قيمة مستقلة في ذاتها ولذاتها. بل تطالب ظاهراتية الدين بالتساؤل عن مدى كَونِ تلك الاختلافات التاريخية اختلافات عارضة أو اختلافات جوهرية. «يوجد تنوّع ديني religions diversity، كما أفهم هذا المفهوم، ويتضمّن المنظور الديني كذلك بعض المعتقدات المهمّة التي تُعارِضُ

(28) الدين منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات التي تتصل بالموجودات المقدسة، أي بالموجودات المفارقة والمحظورة وبالمعتقدات والممارسات التي تجمع في حضن الجماعة الأخلاقية التي تدعى كنيسةً بين كل أولائك الذين ينتمون إليها.
Emile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, P.U.F. 1968, p.65.

معتقدات معيّنة من زوايا نظر دينية أخرى. ويوجد هذا التنوّع على نحوٍ ملموسٍ في مستوى الأنساق العقدية الأساسية. إذ تتضمّن المسيحية واليهودية والهندوسية والبوذية، على سبيل المثال، بكلّ وضوح أقوالًا متعارضة بشأن الصورة النهائية التي يتخذها الواقع»[29].

ويمثّل هذا التعدّد غير المحدود تحدّيًا حقيقيًّا لغريش، بحكم صعوبة تحديد المعايير الدقيقة التي جعلته يفضّل تقديم نماذج على نماذج أخرى لا حصر لها في هذا الكتاب. إذ كان التعدّد يمثّل تحدّيًا حقيقيًّا للكاتب: فكيف نستطيع الحديث عن تجربة دينية مشتركة يلتقي فيها سائر المؤمنين، بصرف النظر عن دياناتهم الأصلية؟ وإذا كانت المدرسة التحليلية تحظر علينا اختزال الدِّين في عدد محدود من السمات الأساسية، فإننا مطالبون مع ذلك في بعض الظروف الخاصة بتمييز التجربة الدينية في التجارب غير الدينية. والواقع أن أية محاولة تقويمية ستظلّ ذاتية أو عبثية على الدوام ما لم نستكمل الصورة التي رسمها غريش لفلسفة الدِّين في المجلدات الثلاثة كاملةً. وبالرَّغم من صعوبة تحديد الخيط الناظم أو الفارق بين سائر الديانات، قد يكون البحث العلمي أهم قاسم مشترك بين الديانات، كما نشهد ذلك في المستويات القومية والدولية. وربّما لا تقل أماكن البحث العلمي الخاصة بموضوع الدِّين أو هياكله أهمية عن أماكن العبادات أو عن ظواهر الدِّين الأخرى في الجمع بين الباحثين وتوجيه الحوار والتعاون بينهم. ويفترض هذا الكتاب الذي نقدّمه للقارئ العربي، على غرار عدد لا يحصى من الكتب الذي تصدر في الموضوع بمختلف اللغات العربية والأجنبية، من الناحية المؤسّسيّة وجود هياكل البحث والترجمة والنشر في البلاد العربية، ووجود هياكل البحث العلمي المناسبة بمختلف الجامعات العربية والعالمية. بالفعل، كان المؤلف غريش أستاذًا بمعهد الدراسات الكاثوليكية بباريس، وهو معهد خاص لا تشرف الدولة رسميًا عليه، لكنّ هدفه منذ نشأته

---

(29) David BASINGER, Religious diversity. Where exclusivists often go wrong, *International Journal for Philosophy of Religion*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 2000, p.44.

كان ردم الهوة المتسعة بين الإيمان القلبي والنظر العقلي. وإذا كان النظام العلماني الفرنسي يحظر وصاية الدولة على التعليم الديني[30]، فإن الدول الأنغلوساكسونية قد أدمجت التعليم الديني ضمن نظام التعليم العالي[31]. وهكذا، برزت إلى الوجود مؤسسات علمية ترعى «الدراسات الدينية» في الدول العلمانية بصفتها مجالاً معرفيًا مستقلًا عن علم اللاهوت، وتحوّلت الظاهراتية إلى الأداة المنهجية التي تتوسّل بها الدراسات الدينية بأميركا الشمالية[32]. وعليه، أرى أن التعاون الدولي في مجال البحث العلمي هو القادر على التقريب المنهجي بين الملل والنحل، بالرغم من تعذّر التقريب المذهبي فيما بينها.

**عزالعرب لحكيم بناني**

(30) في مجموع التراب الفرنسي، ما عدا ستراسبورغ بحكم الخصوصية الثقافية والتاريخية التي تتمتع بها الأقاليم المتاخمة لألمانيا.

(31) ومع ذلك، ليست فلسفة الدّين تخصّصًا ينتمي إلى شُعَب الفلسفة بألمانيا وإنكلترا، بل ينتمي إلى كلّيات اللاهوت.

(32) Walter CAPPS, *Religious Studies: The Making of a Discipline*, Minneapolis: Fortress, 1995; George A. JAMES, Phenomenology and the Study of Religion: The Archaeology of an Approach', *Journal of Religion* 65 (1985): 311- 335

# استهلال

كلّم الله موسى من عوسج (شجرة صغيرة) صغير، خلع موسى نعليه احترامًا للأرض المقدسة. والمكان الذي تتجلّى فيه عظمة الله ونور رحمته، لا يحق لنا مغادرته دون تعظيمه.

في ضوء هذه الأبيات المستوحاة من الكتاب المقدّس المصوَّر الذي أنجزه الرسام والنحات جان جاك ساندرارت (Sandrart) ونشره إندتيرس (Endters) سنة 1676 بمدينة نورنبيرغ، أنجزت هذا البحث التاريخي الذي زاوجته بتفكير مُنسَّق في ابتكار «فلسفة الدِّين»، وهو البحث الذي أستأنفه في هذا المجلد الخاص بالمرحلة المعاصرة.

و«المكان» الذي حدث فيه التجلّي الإلهي (أو تجلي الملاك إذا شئنا احترام حرفية النص العبري) وهو مكان يحيل عليه رمز غريب، هو رمز العوسج الملتهب، تجربة دينية يمدنا بها التراث الذي يرجع إلى الكتاب المقدّس. فهل أصبح العثور على هذا المكان متعذّرًا، بل هل حلّت به لعنة الفلسفة الحديثة التي اكتشفت في الكوجيتو، كما يدّعي هيغل، الأرض الصلبة التي تقف عليها ومسقط رأسها الذي تعود إليه؟

بناء على القراءة التي اخترتها، يحيل البيت الرابع على الهيئة الفكرية التي ينتسب الفلاسفة إليها، ولا يتكلم باسم شخص بعينه. وبالرّغم من كلّ الشجارات العنيفة التي تحتدم بين الفلاسفة، يتشاطرونَ الأجواء الأُسَريَّة نفسها، بناء على الفكرة التي يكوّنونها عن «أنوار العقل». فمن حكم على هذين النورين، النور الذي ينبعث من العوسج الملتهب ونور العقلانية الفلسفية، وهما نوران يختلفان

كليًا في المصدر والخصائص، بأنّ العلاقة بينهما علاقة تدافع؟ وهل يصيب بهاء الوحي بالضرورة عين الفيلسوف المتهور بالعمى؟ أفلا يستطيع التبصّر النقدي الذي يميز العقل الفلسفي من هذه الظاهرة أن يحفظ إلّا ما يُوافِق طبيعة الألوان المألوفة لديه؟ وهل يقتصر غرض نور العقل الفلسفي على «تنويرنا»، أي مضاعفة قدرات عقلنا على النقد؟ أفلا يستهدف نور العوسج الملتهب غير بعث الدفء في قلوبنا المسنة المتعبة؟

النار ـ إله ابراهيم وإسحاق ويعقوب، وليس إله الفلاسفة والعلماء. فرحة يقين عاطفة حياة فرحة. إله يسوع المسيح. (يوحنّا 17، 20). سيكون إلهك إلهي. مريم. نسيان العالم ونسيان كل شيء ما عدا الله. ولا وجود له إلّا من خلال السبل التي تقرّرها الأناجيل. عظمة النفس البشرية. أيها الأب المنصف، لم يعرفك العالم ولكنني عرفتك (يوحنا 17). فرحة فرحة ودموع الفرحة. تخلّيت عنها *Derelinquerunt me fontem*. إلهي، هل تتخلّى عني؟ أتمنى ألّا أنفصل عنه إلى الأبد. لم يجد التقاء «العوسج الملتهب» بالعقل الفلسفي تعبيرًا مأساويًا أكثر حدة من هذه العبارات الحارقة والمحمومة التي نطق بها بليز باسكال (Blaise Pascal) في نص تذكار *Mémorial*، وهي عبارات أقل ما يقال عنها إنها تفصح عن تجربة دينية أصيلة.

ماذا عسانا نزيد على ذلك؟ أليس محكومًا على القول الفلسفي بالعبث منذ البدء[1]؟ وتقوم الأطروحة الأساسية التي تنبني عليها خلفية هذه الدّراسة إجمالًا على إمكان تجاوز بديل باسكال، باسم الإمكان الذي يُوافق الموقف الثالث الذي تتبناه الفلسفة، وهو إمكان «العقل الملتهب»، كما بيّنت ذلك في المقدمة العامة في المجلد الأول. ولا يعود بنا «العقل الملتهب» بالضرورة إلى الحد الأدنى في عقيدة Credo الدّين الطبيعي، وهو العقل الذي خصّته جاكلين لاغريه (Jacqueline Lagree) بكتاب لامع[2]. بل يستطيع هذا العقل التفكير أيضًا في الشروط التي تؤهله لاستقبال أنوار أخرى غير نوره الخاص به.

---

(1) راجع الكتاب الآتي بشأن منزلة الفلسفة لدى باسكال:
Vincent CARRAUD, *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, 1992.

(2) Jacqueline LARGÉE, *La Raison ardente. Religion naturelle et raison au XVII siècle*, Vrin, 1991.

هذا ما قد يوحي به البيت الأخير المذكور آنفًا الذي لا يأخذ لغويًا صورة الأمر الذي يحثنا على الاستجابة الحرفية لطلب تعظيم «المكان المقدس». وبناء على صيغة النفي المزدوج التي يتخذها في الألمانية، «لا ينبغي أن تكون غير معروفة لدينا»(«*soll von uns nicht ungeehret sein*»)، يدعونا إلى المقابلة بين تجارب لا وُجود لشَبَهٍ بينها بلا شكٍّ، لكن وجود الفارق قد يكون هو السبب الذي يدفعها على الدوام إلى التواصل المتبادل فيما بينها.

لقد قدّمت في المقدمة العامة في المجلّد الأول الفرضيات المعتمدة عند الشروع في إنجاز البحث. وبالرَّغْم من أنني كنت أدخل تعديلات على بعض الأطروحات أو أُخضِعُها لمزيدٍ من التدقيق كلما تقدّمت في الدِّراسة، أثابر في رحلة الاستكشاف هذه نفسها، مع توجيه الاهتمام إلى «المشهد المعاصر» الذي شرع يتشكّل في العقدين الأولين من القرن العشرين، وما زلنا نشكّل جزءًا جوهريًا منه، دون أن أظلّ حبيس إرث الروّاد المنتمين إلى القرن التاسع عشر.

أُذَكِّرُ بأنّ الهدف الرئيس للكتاب هو أن أزوّد الناطق بالفرنسيَّة بأداة عمل جديدة تسمح له بالاقتراب من تاريخ فلسفة الدِّين، ومن فهم الرهانات التي تقوم عليها، بفضل استيعاب النماذج paradigmes الكبرى للعقل التي تهيمن على تاريخ الفلسفة منذ قرنين من الزمان: وهي نماذج العقل «التأمّلي» و«النقدي» و«الظاهراتي» و«التحليلي» و«الهيرمينوطيقي». وقد اقترحت في المجلّد الأول مدخلًا عامًّا إلى التخصّص، ثم أتبعته تحليلَ النموذج التأملي والنقدي، الذي وضع المفكرون الكبار أركانه في القرن التاسع عشر. وعلى خلاف ما قد يتبادر إلى الذهن في الغالب، لم نقطع الصلة نهائيًّا بهذا التراث. والمفارقة هي أن التنكّر بحدّ ذاته قد يكون إقرارًا بهذا الدِّين، كما يشير إلى ذلك كارل بارت (Karl Barth) في كتابه تاريخ اللاهوت البروتستانتي في القرن التاسع عشر *Histoire de la théologie protestante au XIX. siècle*، عندما ذكر أنه يحقّ لنا أن نكون رومانسيين أكثر من الرومانسيين.

ربما أزفت الساعة التي نُعلن فيها بصوت مدوٍّ في الآفاق، في ظل الأجواء الثقافية التي نرى فيها عبارة «ما بعد الحداثة» على كلّ الشفاه، أننا قد نصبح حداثيين أفضل من الحداثيين أنفسهم! هذا هو التصريح الذي أودّ أن أضعه على لسان ثلاثة فلاسفة كبار يشكّلون المحور الذي تدور حوله دراسة المشهد

المعاصر، وهم إدموند هوسرل (Edmund Husserl) ولودفيغ فتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein) ومارتن هايدغر (Martin Heidegger). فهم الروّاد الأساسيون «للعقل الظاهراتي» و«العقل التحليلي» و«العقل الهيرمينوطيقي» الذين شئت تتبّع آثارهم في فلسفة الدِّين المنتمية إلى القرن العشرين.

وقد تبيَّن لي، على خلاف المشروع الأوّلي، أنّ الأفضل توزيع دراسة المشهد المعاصر على مجلّدين، وهذا يحوّل المشروع إلى ثلاثية. وسنكشف هنا عن الجانب المتوسط الذي يعكف على فحص التراث المتشعّب والمعقّد المنطلق من هوسرل إلى فتغنشتاين. وسيتضّمن المجلّد الثالث، الذي يحمل طابعًا استكشافيًا، تحليل النموذج الهيرمينوطيقي، وبيبليوغرافيا عامة وفهرسًا.

وكنت قد انتهزت الفرصة التي أتاحتها كتابة مقدّمة المجلّد الأول لشكر كلّ المحاورينَ، من بعيد أو قريب، الذين صاحبتني أصواتهم خلال مسيرة تحرير هذا الكتاب. وقد انضاف مُحاوِرونَ جدد إلى اللائحة، بفضل التفرّغ الذي استفدت منه خلال هذا الفصل، وهو ما سمح لي بتقديم بعض المحاضرات بجامعات مونريال وبجامعة لافال بالكيبيك وبوسطن كوليدج وبجامعة القدّيس يوسف في بيروت، وبهذه المناسبة، ألتمس منهم العذر لعدم ذكر أسمائهم، خشية نسيان بعضهم.

وأود أن أشكر مع ذلك فرانسواز تودوروفيتش بحرارة، وهي التي تابعت من قرب المعاناة التي صاحبت تكوُّن هذا المولود، ولم تفتأ تُذكّرني بقول «ما قلّ ودلّ»، بيد أنّ ذلك لم يثنها عن مشاركتي، بصدر رحب، في قراءة المخطوط. وأشكر سيلفي ماسلو أيضًا، المنتسب إلى دار النشر لوسيرف، التي لم تبخل عليَّ بتشجيعها. وأشكر أخيرًا العميد فيليب كابيل الذي قبل إدراج هذا الكتاب الذي تعدّى حجمه الحدود التي كانت مرسومة له في البداية ضمن سلسلة «الفلسفة وعلم اللاهوت».

**جان غريش**

**روما، 2002**

# القسم الثالث

# النموذج الظاهراتي

يومًا ما كانت شجيرات الصفصاف
العادية جداً على جانب حظيرة الدجاج
قد احترقت بالنسبة إلي أنا أيضًا
في مياهي أنا أيضًا كان يسبح
الحوت الأبيض
كنت أسمع العشب وهو ينمو
كان ينمو. كان يغني.
مرّة. لا بل مرّات في الغالب
الأماكن الفاصلة والأيام الجوفاء
كانت لا تزال مشبعة
بالصوت الرخيم
للآخر

(Marie-Luise Kaschnitz)
*Das Andere* الآخر

# مقدمة

لقد مكّنتنا دراسة النموذجين التأملي والنقدي مرارًا من انتهاز الفرصة للتذكير بفلسفات الدِّين التي تطوّرت في تخوم الفعل المؤسس لإدموند هوسرل (1859-1938). وسنعنى في الفصول الخمسة من هذا القسم الثالث، الذي يمثّل في الوقت نفسه العمود الفقري للكتاب كلّه، بتحليل هذا الامتداد الواسع للمقاربات الظاهراتية. وعلينا أن نظلّ باستمرار على وعي راسخ لِمدى تنوع التعريفات التي قد تحتملها مفردة «ظاهراتية»، ومنها التعريفات الواردة لدى أتباع هوسرل المباشرين، إن شئنا النجاح في السعي إلى الكشف عن مختلف الوجوه المهمّة والمثمرة التي شهدتها ظاهراتية الدِّين من بداية القرن إلى اليوم. ويؤكد ريكور أنّ ظاهراتية هوسرل «ليست مذهبًا بقدر ما هي منهج يحتمل وجوهًا متعددة لم يستغل هوسرل منها غير عدد محدود جدًّا من الإمكانات»، بعدما تخلّى «في أثناء مسيرته عن عدد كبير من الآفاق التي فتحها بنفسه»[1]. ويختم الكاتب نفسه كلامه بالقول «إن الظاهراتية بالمعنى الواسع هي مجموع الإنتاج الفكري لهوسرل ومجموع الهرطقات hérésies التي انبنت عليه» (المرجع نفسه، ص9).

وعندما يتعلّق الأمر بإسهامات الظاهراتية في حقل فلسفة الدِّين، فإن بحثنا الذي لا يسعه إلا أن يكون انتقائيًا، ويقتصر على النصوص المؤسّسة أيضًا، يُعنى في الوقت نفسه بِـ «الظاهراتية بالمعنى الواسع» و«الظاهراتية بالمعنى الضيق»، ونقصد بذلك ظاهراتية هوسرل نفسه. وفي البداية، علينا استخراج المبادئ الأساسية للظاهراتية المتعالية، على النحو الذي عرّفها به هوسرل، متسائلين هل يمكن أن نعود إلى فكره لنتبيّن معالم تطبيق مبادئه على الظواهر الدِّينيّة. هذا هو هدف الفصل الأول.

---

(1) Paul RICOEUR, *A l'Ecole de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, p.8.

ويتعلّق الأمر بعد ذلك بدراسة الطريقة التي اعتمدها بعض من تبنّى الظاهراتية من الكتّاب، طمعًا في احتلال رفعة فلسفة الدِّين. وسيخضع هذا التحليل لترتيب تأريخيّ على العموم، بعدما قسمته على أربعة فصول. وسينطلق من بروز ظاهراتية المقدّس، مع التركيز على كتاب رودولف أوتو (Rudoff Otto) الذي يحمل عنوان المقدّس *Le Sacré* (1917)، والذي يُعَدّ من الكتب الأساسية.

وسنخصّص الفصل الثالث لأعمال ماكس شيلر (Max Scheler). فشيلر، بالفعل، هو من أنزل ظاهراتية الدِّين المنزلة الفلسفية التي تستحقها، كما يشهد على ذلك المدخل الذي كتبه جون هيرنغ (Jean Héring) (1890-1966) إلى «الظاهراتية المتديّنة»، مع التذكير بأنه تلميذ هوسرل الأول الذي ينتسب إلى مدينة ستراسبورغ[2]. ونجد كمًّا هائلًا من فلسفات الدِّين التي تناسلت في أعقاب الحرب العالمية الأولى، وتحمل بصمات فكر شيلر، ومنها المناظرات اللاهوتية، سواء كانت تلك البصمات إيجابية أو سلبية.

ويَصعُبُ أن نقول الشيء نفسه عن دروس ظاهراتية الدِّين التي ألقاها هايدغر بجامعة فريبورغ بين عامَيْ 1919 و1921، والتي نشرت حديثًا[3]. وبعد مقتل رايناخ (A. Reinach) في جبهة القتال، توسّم هوسرل الخير في قدرة هايدغر على الاهتمام بفلسفة الدِّين. ولمّا كان هايدغر يدافع عن تصور هيرمينوطيقي لا لبسَ فيه للظاهراتية، بدا لي أنّ الأفضل إرجاء تحليل «ظاهراتية الحياة الدِّينيَّة» إلى القسم الخامس من هذا الكتاب.

وكنت قد أثرت الانتباه في المقدّمة العامة إلى أن مصطلح «ظاهراتية» قد يحتمل دلالة تقنية وفلسفية، كما قد يحتمل استعمالًا أكثر شيوعًا. ولن يحمل الفصل الرابع طابعًا فلسفيًّا بيّنًا بوضوح، ما دام يضم عددًا من مؤرخي الأديان الذين يلجؤون إلى المنهج الظاهراتي من أجل بلورة مفهوم الدِّين أو مفهوم المقدس، بالرجوع مباشرة إلى فلسفة الدِّين. وسأقدّم أمثلة لهذا التيار من خلال الأعمال الرائدة التي أنجزها فريدريك هايلر (Friedrich Heiler) ويواكيم فاخ

(2) Jean HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, Étude sur la théorie de la connaissance religieuse, Paris, Alcan, 1925.

(3) Martin HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen* Lebens, Ga 60.

(Joachim Wach) وفان دير لوف (Gerardus Van der Leeuw) وميرسيا إليـاد (Mircea Eliade). وسأغتنم الفرصة كذلك للكشف على نحوٍ أفضل عن المشكلات المعرفية التي ينبغي أن تواجهها ظاهراتية الدِّين الحريصة على الدخول في «مناظرة ثلاثية» مع علم اللاهوت والعلوم الدِّينيَّة.

وسيعكف الفصل الخامس على عرض التطورات الملحوظة التي شهدتها الظاهراتية الفرنسية المعاصرة في الحقل الدِّيني. وسيكون الخيط الناظم متصلًا بمعرفة مدى احتلال تلامذة هوسرل المعاصرينَ على نحو ما موقع يشوع من موسى. أفنجحوا بالفعل في دخول الأرض الموعودة لظاهراتية الدِّين التي اكتفى هوسرل بالنظر إليها من بعيد، أم لم يعملوا إلَّا على تبديد إرثه، من خلال إملاء «منعطف ثيولوجي» على الظاهراتية، وتقديم الفلسفة لقمة سائغة للثيولوجيا التي لا تجرؤ على إعلان اسمها؟

## الفصل الأول

# ثراء الظواهر
# والواحد الأوحد الضروري

**- إدموند هوسرل -**

تقلّد إدموند هوسرل منصبه الجامعي أول مرة بمدينة هاله، على نهر السال، وهي عاصمة المذهب التقويّ اللوثريّ والهرمينوطيقا، لكنها أيضًا عاصمة العقلانية السابقة للمرحلة النقدية، وهي الاتجاه الذي يمثّله كريستيان فولف (Christian Wolf) بوجه خاص. إذ نشر فولف بهذه المدينة سنة 1720 نصه المشهور **الميتافيزيقا الألمانية**، فسلّم بوجوب تمييز 'الميتافيزيقا العامة' (أو 'الأنطولوجيا') من الميتافيزيقا الخاصة التي تنقسم هي أيضًا إلى كوسمولوجيا عقلانية وسيكولوجيا عقلانية وثيولوجيا عقلانية. وقد كانت المحاضرة الافتتاحية التي ألقاها هوسرل بتاريخ 24 من تشرين الأول/ أكتوبر عام 1887 تحمل عنوان: «أهداف الميتافيزيقا ومهمّاتها». وإذا ما كانت هذه المحاضرة شاهدًا حيًا على هاجس البحث لديه عن 'ميتافيزيقا أصيلة بصورة جذرية ومؤسسة على أقل قدر من الافتراضات وعن ميتافيزيقا علمية بصورة صارمة'، فإنها لا تشكّل إرهاصًا للمنعطف الضخم الذي أنجزه بعدَ عشر سنوات من ذلك عندما حرّر مجلّدي كتابه **أبحاث منطقية** *Recherches logiques* اللذين نُشِرا سنة 1900.

وقد عكف هوسرل خلال الجزء العريض من حياته على بلورة دائبة 'لعلبة الأدوات' الخاصة 'بالتقنية الظاهراتية'، من خلال السير بعيدًا في تعميق بعض

الحدوس الأساسية التي تفتّق عنها فكر فرانس برنتانو (Franz Brentano) (1838-1917)، وهو الفيلسوف الذي أعاد الاعتبار لمفهوم القصدية داخل السكولائية ليجعَلَهُ المفهوم الموجّه لكتابه علم النفس من منظور تجريبي *Vom psychologischen Standpunkte*. ولم يخطئ هايدغر ولا ناتورب (Natorp)، وهما أفضل قرّاء كتاب أبحاث منطقية، في تقدير مدى «الثورة الكوبرنيكية» غير المسبوقة التي جهر بها مبدأ «العودة إلى الأشياء نفسها!» في استهلال المجلّد الثاني من الكتاب. ويُبرز المؤلف اللاحق لهوسرل أنّ الأمر لا يتعلّق لديه بتأييد منهج أو تقنية فلسفية جديدة فقط، سعيًا إلى استجلاء منزلة القضايا النظرية، بل يتعلق كذلك بوضع أركان تصوّر جديد تمامًا للعقل ولمهمّات الفلسفة.

وتتضح جذرية هذا المنعطف في الأطروحة التي تفيد أن أية فكرة أصيلة بشأن الفلسفة تعكف على تحقيق المبتغى المثالي المتعلّق بالمعرفة المطلقة، تجد جذورها في الظاهراتية الخالصة. والنتيجة هي أن الظاهراتية التي يقدّمها هوسرل بصفتها «الفلسفة الأولى بين كلّ الفلسفات» هي كذلك «الشرط القبلي لكل ميتافيزيقا ولكلّ فلسفة أخرى 'تطالب بمنزلة العلم'»[1]. ونستطيع أن نطبق على علاقة الظاهراتية بالميتافيزيقا ما يطبّقه ليفيناس (Levinas) على علاقة فلسفة الأخلاق بالأنطولوجيا. فالميتافيزيقا بالمعنى التقليدي للكلمة ليست «إلّا فلسفة ثانية» تابعة «للظاهراتية» التي تُعَدّ بامتياز «الفلسفة الأولى» (Hua IX, 298-299) عندما نراعي الترتيب الجذري للتأسيس.

ولم يخلّف هوسرل نفسه وراءه كتابًا نستطيع تصنيفه، من قريب أو من

---

(1) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Phänomenologie*, éd. Karl Schumann, La Haye, M. Nijhoff, 1976

وقد ترجم بول ريكور الكتاب تحت عنوان:

*Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures, t.I, Introduction générale à la phénoménologie pure*, Paris, Gallimard, 1950, p.8-9.

وسنشير إلى الإحالات على مختلف مجلدات نشرة Husserliana المنشورة تحت إشراف Samuel Ijsseling في صدر النص برمز Hua. وستلحَقُ الإحالات بالإحالة على صفحات الترجمات الفرنسية ضمن لائحة المراجع (...).

بعيد، في صنف «فلسفة الدِّين». ولا نستطيع التساؤل إيجابًا أو سلبًا: هل نجد في كتاباته مادة أوّليّة تتعلّق بفحص الظواهر الدِّينيَّة بصورة مباشرة إلَّا بعد فهم معنى «المفهوم الأصلي للفلسفة بما هي علم كلّي يبحث عن شرعيته بصورة ذاتية وجذرية» (Hua IX, 298)[2].

**«الرجوع إلى الأشياء نفسها» شروط تحقيق الارتداد الظاهراتي**

يقارن هوسرل نفسه بموسى في أثناء احتضاره، في فقرة مشهورة من خاتمة كتاب الأفكار *Ideen III*، وهو يرنو من أعلى جبل نيبو Nébo إلى الأرض الموعودة للظاهراتية المتعالية، وهي الأرض التي لم يستطع هو نفسه دخولها (Hua V, 161-163; 208-210). وبالرَّغم من الإيحاء الذي قد تخلفه هذه الصورة المجازية، فإنها ليست اعترافًا بالإخفاق. بالفعل، «إذا ما كان ملزمًا عمليًا بإرجاع الغاية القصوى لطموحاته الفلسفية إلى غاية أن يكون مبتدئًا حقيقيًا *[rechten Anfängers]* فإنه قد توصّل بالفعل، فيما يتعلّق به في أقلّ تقديرٍ في مرحلة سن النضج، إلى اليقين الكامل باستحقاق لقب مبتدئ فعلي *[wirklichen Anfänger]*. ولو كان العمر قد امتد به كما امتدّ بنوح، لجازف بأمنية أن يصبح فيلسوفًا (Hua V, 161 ; 209).

فهل كان «مبتدئًا حقيقيًا» في مجال ظاهراتية الدِّين لا في طور التعلم فحسبُ؟ فالذي يتبيّن من شهادة زوجته مالفين أنّه كان يتدبّر يوميًا آية النبي أشعياء (Isaïe) التي كانت مخطوطة في مدخل الكتاب المشهور الذي نشره فيلسوف المذهب التقويّ piétiste أوغست هيرمان فرانكه (August Hermann Francke) تحت عنوان الأسس Fondations: «كل من وثق بالله اكتشفَ قوى جديدة». كان هوسرل محتاجًا بالفعل إلى قوى جديدة لتجاوز أزمات الانهيارات العصبية المتكررة، وهي أزمات كانت تزرع فيه بذور الشك في إمكان تحقيق حلم أن يصبح فيلسوفًا وتجعله يتراجع أمام النتائج المترتّبة على ما يدعوه «استجلاء الضرورات المتفرّعة عن كل هبة للمعنى بالنسبة إلى الكائن والعالم». كان يعلم على نحو سديد أن

(2) سنحيل باستمرار على كتاب هوسه الآتي لوضع الخطوط العامة لفكرة هوسرل عن الظاهراتية: Emmanuel HOUSSET, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Ed. du Seuil, 2000.

هذا الاستجلاء يجازف بالظهور في صورة «تلفيق hybris فلسفي لا يوافق عليه أحد البتّة» (فالأرض لا تتحرك) *(la terre ne se meut pas, p.28)*.

وبعدما ازداد وعي هوسرل وضوحًا بما كان لا يزال يُسمّيه في كتاب أزمة العلوم الأوروبية Krisis «الطابع القَبْلي الكلّي للتضايف الحاصل بين موضوع الخبرة وكيفيّات عطائه» (Hua VI, 169; 189, tra. Mod.)، سَخَّرَ بقية حياته للتتبع الشامل لكيفيّات التضايف المختلفة. وقد قال عن مهمته في محاضرات لندن بشأن «المنهج الظاهراتي والفلسفة الظاهراتية»، يوم 12 من حزيران/يونيو عامَ 1922 إنها مهمة شاقة ولا نهاية لها بلا شكٍّ، وهي مهمة اقتحمت حياته «كضيفٍ غير منتظر وغير محبوب»[3]. ولا مبالغةَ في قولنا إن فكرة الظاهراتية قد «زارته» كالملائكة الثلاثة الذين زاروا إبراهيم تحت شجرة مَمْرا Mambré.

لقد تولّد لديه منذ نعومة أظفاره اقتناعٌ بأن الظاهراتية، بعيدًا عن أن تكون مجرّد مقدّمة تربوية للفلسفة، هي طريق الخلاص لفلسفة مهمّة باستئناف الصلة بأمل تحقيق علم يقوم على الضرورة المنطقية، بدلًا من الاستسلام لبريق كاذب يلمع في النزعتين الطبيعية والتاريخية. ولم يكفّ هوسرل طوال حياته عن تعميق تصوّره للظاهراتيّة، وهو ما كان يفرض عليه كلّ مرة ضرورة تحقيق 'ارتداد' جديد. ويذكر شيستوف (Chestov) أن هوسرل قد أسرَّ إليه مرة أنه قد دفع ثمنًا باهظًا لقاء «قرار البحث عن الحقيقة في المكان نفسه الذي لم يدر بخلد أحد البحث عنها فيه، إذ لم يتخيّل إمكان العثور عليها هنالك»، وهو الإقدام على نقد جذري وعنيف لكلّ النظريات الإبستيمولوجيّة المعروفة آنذاك.

لقد عاش صلته بالظاهراتية بصفتها سلسلة لا تنقضي من المحن التي كانت تطالبه كلّ مرة بتحقيق ارتداد جديد كان يجد تعبيره التقني في ممارسة الإرجاع. ويبدو أن هوسرل كان واعيًا لِلحمولة الدِّينيّة التي تكتنف مفردة «الارتداد»، كما تشهد على ذلك الرسالة التي وجهها إلى أرنولد ميتسغر (Arnold Metzger) بعد أن كتبها يوم 4 من تشرين الثاني/نوفمبر عامَ 1919، إذ يشير فيها إلى التأثير

(1) Karl SCHUMANN, *Husserl-Chronik*, La Haye, M. Nijhoff, 1977, p.261

الحاسم الذي أحدثه فيه العهد الجديد، وهو ما لا يمنعه من البحث عن «الطريق إلى الله وعن الحياة الحقيقية بفضل علم فلسفي دقيق» (BW IV, 408).

وبينما أوكَلَ هوسرل لنفسه الانفرادَ بمهمة تأسيس الظاهراتية، أوكَلَ لتلامذته (الذين كان يَعُدُّهم أعوانًا يكتفون بأشغال المناولة أو يشتغلون بتفويض منه، لا غير) أعباء تطبيقية في هذا الجانب أو ذاك من جوانب الظواهر، سواء تعلق الأمر بالمنطق أو بالرياضيات أو بالتاريخ أو بالدِّين. وفي خضم عمل التأسيس الذي لا ينتهي، كانت الفكرة التي يكوِّنها للظاهراتيَّة تتعرّض لتحوّلات عميقة: فقد تحوَّل من الظاهراتية الوصفية إلى الظاهراتية المتعالية، مفضّلًا في البدء التحليل الثابت للترابطات الحسية ـ العقلية، النويزية النويماطية noétio-noématiques، قبل أن يعكف من منظور تكويني أكثر على تحليل طرائق تشييد المعنى *(Sinnstiftungen)* المتضمّنة في الأنساق الرمزية والثقافية.

وقد كان المبدأ الأساس في بحثه الذي تحوّل سريعًا إلى شعار (وهو ما لم ينطبق البتّة على هوسرل نفسه!) هو «مبدأ العودة إلى الأشياء نفسها». وكان المعنى الدقيق لهذه العبارة موضوع صراع تأويلات لا نهاية له على امتداد تاريخ الحركة الظاهراتية إلى يومنا هذا. وكان بعضهم يودّ أن يرى في هذه العبارة دعوة إلى واقعية جديدة، من خلال إحداث قطيعة نهائية مع المدرسة الكانطية النقدية الجديدة. لكن «الأشياء نفسها» التي شاء هوسرل العودة إليها ليست سوى الأفعال القصدية للوعي، وهو المصدر الأول لكلّ دلالة (Hua XIX/1, 10: RL 2, 1, 6). وهذا ما يبرز بوضوح في إحدى الصياغات الأخيرة للمبدإ التي ترد في نص يرجع إلى سنة 1934، وهو نص متميّز وغنيّ بالدلالات التي تُحيل على الطريقة التي يعالج هوسرل بها المشكلة الدِّينيَّة: «العودة إلى الأصلي ودعوة إلى الهبة الأصلية وعودة إلى الأشياء وإلى البداهة الأصيلة» (Hua XXVII, 234).

وتتضمَّن العودة إلى الأشياء نفسها موقفًا خاصًا من اللغة: إذ علينا العودة إلى «الحدوس المتبلورة تمامًا» وإلى البداهة التي تستطيع هي وحدها أن تمدّنا بها، بدلًا من الاكتفاء «بكلمات بسيطة». إن الحروف المزيدة *« -logie »* ليس لها في كلمة « phénoménologie » المعنى نفسه الذي في كلمة « biologie » أو كلمة « philologie ». ولا يتعلّق الأمر بإلقاء خطاب عن الظواهر، بل يتعلّق بالإصغاء

إلى صوت الظواهر نفسه. فعلى الظاهراتية أن تجتهد في ابتكار لغة ترتقي إلى مستوى هبة الظواهر، وهذا يتضمّن ممارسة بعض العنف على اللغة العادية التي لا تتزحزح إلّا قليلًا عن الموقف الطبيعي.

## الوعي الخالص حقلًا للخبرة وفكرة ظاهراتية متعالية

يسمح لنا مبدأ «العودة إلى الأشياء نفسها» بتبيّن الخاصّية الأولى الأساسية في المنهج الظاهراتي: المكانة المركزية التي يحتلها الحدس فيما يدعوه هوسرل «التحليل الظاهراتي». والصعوبة المخصوصة التي يصطدم بها كلّ تحليل ظاهراتي خالص هي أنه يتطلب «توجه الحدس والفكر في اتجاه مضاد للتوجه الطبيعي». إذ يهتم التحليل بالأفعال القصدية للوعي نفسه، بدلًا من الرجوع إلى الأشياء.

وليست الظاهراتية، على وفق تصوّر هوسرل الخاص، مجرّد منهج جديد في التفكير؛ إنها تقترح إبدالًا جديدًا للعقل. ويجوز لنا أن نطبّق عليها ما يصدق على كتاب ديكارت مقالة في المنهج *Discours de la méthode* : لا معنى للتعليمات المنهجيّة إذا ما جردناها من الفكرة التي تفترضها ضمنيًا عن الفلسفة. وعليه، لا بُدّ من أن نشير، ولو باقتضابٍ، إلى الأسس الفلسفية لفكرة هوسرل للظاهراتيّة، قبل أن نعكف على وصف التعليمات المنهجيّة التي تركها لنا هوسرل، وقبل طرح السؤال عن الشروط التي تنطبق هذه التعليمات من خلالها على الوعي الدّيني.

### ثلاثة اكتشافات مؤسِّسة.

ذكرتُ في التقديم العام الاكتشافات الثلاثة المؤسِّسة في ذهن هايدغر: القصدية والحدس المقولي والقبلية. وعلينا أن نكشف عن التصوُّر الذي كوّنه هوسرل نفسه لهذه الاكتشافات قبل أن نتبنى تبنّيًا أعمى تأويل هايدغر لها.

### القصدية وكينونة الوعي.

«كل وعي هو وعي لِشيءٍ ما»: من السهل اجترار هذه الحقيقة الأوّلية في كتاب التعليم الظاهراتيّ المقدّس. لكن ذلك لم يمنع هوسرل، وهايدغر من بعده، من التذكيرِ بأن مصطلح 'القصدية' بمعناه التقني «يتعذّر في الوقت نفسه على

الفهم» (Hua III/1, 217). وقد سار هوسرل على هدي برنتانو وعرَّف الظاهراتية بأنّها «بحثٌ مستفيضٌ في الوعي» « *Intentionalitätsforschung* » يدير ظهره لكلّ النظريات المخطئة بشأن الوعي وأفعاله. وأعلن فيما بعد، فيما يشبه ردّ فعل على المعجم الاصطلاحي لهايدغر، أنّ «التحليل الأصيل للوعي يتحوّل بذلك إلى هيرمينوطيقا الحياة والوعي»[4] (Hua XXVII, 177).

وإذا كانت أفعال المعني والأفعال المعرفية تشكل بؤرة أبحاث هوسرل في بدايته، فإنه لم يكفَّ قطّ عن الاستمرار في استكشاف كيفيّات موغلة، كيفيَّة بعد أخرى، في أعماق الوعي القصدي، كالكيفيّات التي تميّز التعبيرات المختلفة عن «التركيب غير الإرادي» (الخاصية الجسدية والخاصية الزمانية، وما إلى ذلك). وسنكتشف أنّ مرونة مفهوم القصدية، وهو مفهوم يعوّض تصلّب مصطلح «التمثّل» في فلسفات الوعي الكلاسية، شديدة الخِصْب كذلك في تحليل الأفعال القصدية الخاصة بالوعي الدِّيني.

الحدس وامتلاء المعنى.

تصدق الملاحظة نفسها على المعنى الذي يطلقه هوسرل على الحدس، وهو ما يعرِّفه بالآتي: «كل فعل تعبئة عامة» (Hua XIX/2; RL, VI, 175). ولا يتعلق الأمر البتّة بفراسة خاصة قادرة على «التكهّن» مباشرة بحقائق لن يصل إليها الآخرون إلّا بشِقِّ الأنفس بوساطة استدلالات منطقية. ما يتعلّق به الأمر، بإزاء ذلك، هو الهبة الذاتية *(Selbstgegebenheit)* للدلالة: «نتحدّث عن معرفة حينما يتوجه القصد إلى موضوع ويمتلئ داخل حدس يزوّده بمضمون»[5]. وكلما كنا أمام امتلاء كامل للقصد بحدس، جاز الحديث عن بداهة مناسبة، حتى في الحالة التي لا تزال تخلو فيها من كمال البداهة الضرورية منطقيًّا.

ولا شكَّ في أنّ المذهب الحدسي لدى هوسرل يفترض أهلية الارتقاء إلى «مشاهدة ضرورية ضرورةً منطقية»، أي نهائية. لكن المشاهدة الظاهراتية ليست وقفًا على أصحاب الفراسة. ولا يسعى هوسرل إلى حصر دائرة تلامذته داخل

---

(4) *Notes sur Heidegger*, trad. N. Depraz, Paris, Éd. de Minuit, 1994, p.70

(5) Emmanuel HOUSSET, *Husserl et l'énigme du monde*, p.39.

مقصورة «أهل الكشف»، بل يملي عليهم بحزم الامتناع عن الاستسلام لأيّ هذيان صوفي أو إشراقي يدّعي كشف الحجاب *schwärmerei*. لكن ذلك لم يحل بينه وبين تأكيد القرابة التي بين المبدإ الظاهراتي: «أقل قدر من الفهم العقلي وأكبر قدر من الحدس الخالص *[intuitio sine comprehensione]*» و«لغة المتصوفة وهم يصفون الرؤية العقلية التي لا تُطابِقُ المعرفة القائمة على الفهم العقلي»[6] (Hua II, 62).

ويميّز هوسرل أنماطًا متعدّدة من الحدس، بما يُوافِقُ ضروبًا مقابلة من الهبة. ولا يوجد ما يستدعي حصر مجال الحدس في الخبرة الحسّية، على خلاف ما يعتقده كانط. ويطالب هوسرل في البحث المنطقي السادس بتوسيع مدى مفهوم الحدس. وهذا ما قاده إلى تأكيد إمكان معرفة حدسية بماهية أو بصورة مقولية. ولم يخطئ هايدغر في تقدير البعد الثوري الذي يكتنف مصطلح الحدس المقولي. إنه يضع حدًّا، منذ البدء، للتقابل بين خاصية التلقّي في الحساسية الخالصة وتلقائية الفهم العقلي أو الفاهمة: «من خلال الحدس المقولي تدخل الحساسية نفسها في صيرورة أَمْثَلة لتصبح متعقلة»[7]. وفضلًا عن ذلك، يسمح بحدس معنى الكينونة نفسه، بدلًا من الاكتفاء بتشييد مفهومها المجرد بناء على معطيات وافدة من الحدس الحسّي[8].

---

(6) كما يشير إلى ذلك ديديه فرانك في كتابه: نيتشه وظل الله:
Didier FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, 1998, p.30.
ونستطيع تقريب هذا الإعلان من الرسالة إلى نيوكاسل Newcastle في آذار/مارس أو نيسان/أبريل عام 1648، التي يقدم فيها ديكارت مبدأ «أنا أفكر، إذن أنا موجود» بصفته «برهانًا على قدرة أنفسنا على استقبال معرفة حدسية من الله» وهي «معرفة الله بخصوص السعادة». راجع:
René DESCARTES, *Œuvres et Lettres*, t.V, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1963, p.1301.

(7) Emmanuel HOUSSET, *Husserl et l'énigme du monde*, p.120.

(8) يحيل التأكيد المشهور لهايدغر في الحلقة الدراسية المنظمة في زهرينجن Zähringen على هذا الاحتمال، وهو التأكيد الذي حظي بتأويلات لا حصر لها: «من أجل بلورة مسألة معنى الوجود بمعنى ذاتها، كان ينبغي أن تكون الكينونة معطاة، حتى نتمكن من مساءلة معناها. إن عملية ليّ العنق التي لجأ إليها هوسرل تمثّلت بالضبط في استحضار الكينونة المعطاة ظاهراتيًّا داخل المقولة. ومن خلال ليّ العنق هذا وطئت قدماي الأرض أخيرًا: «الكينونة»، ليست مفهومًا بسيطًا فحسب، ليست تجريدًا خالصًا ومحصلة عمل الاستنباط». راجع:
Martin HEIDEGGER, *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p.315.

ومن الأخطاء الفادحة الاقتناع بأن القدرة على توسيع نظرة الحدس الحسي في اتجاه الحدس المقولي تظلّ محصورة في بعض أهل الكشف. وعلينا كذلك تجنّب أيّ التباس بين مفهوم الحدس العقلي، كما رأيناه لدى فيختته وشيلنغ، والحدس المقولي في معنى هوسرل. إنه «لا يقوم على مشاهدة عالم لم نشاهده قطّ من قبل، بل يقوم على مشاهدة العالم كما لم نره قطّ من قبل»[9]: بعيون العقل، هكذا بكل بساطة!

**«القَبْلية» الظاهراتية.**

لا يحتفظ الحدس المقولي بصلة تجمعه بلائحة المقولات لدى كانط، وهي تحيل على نظرية أنماط مختلفة من الحكم. ونتبيّن من الواقعة نفسها المعنى الظاهراتي الذي يختص به الاكتشاف المؤسس الثالث لدى هوسرل: القَبْلية التي تتحوَّل هي أيضًا إلى موضوع حدس. ونستنبط الصور القبلية للحياة القصدية مباشرة من القصدية نفسها، بدلًا من استخراجها من أشكال الحكم (المرجع نفسه، 87).

وإذا ما صحّ كلام هايدغر، فسيكون الاكتشاف الثالث في الوقت نفسه هو الاكتشاف الذي يتعذر تحديد منزلته، بالقياس إلى الاكتشافين الآخرين. فالقبلية الهوسرلية، من منظوره، ليست سوى اسم تقليدي يرمي إلى طمس معالم الخاصية الزمانية الأصلية. وبصرف النظر عن موقفنا من هذا التأويل، فإن استجلاء المعنى الذي يخلعه هوسرل على هذا المفهوم ذي الواجهات المتعدّدة يتطلب المقارنة بأفلاطون وكانط، لأنّهما المنظّران الأساسيّان للقبلية.

أ - الأسلوب الأول في تحديد القبلية هو الرجوع إلى فكرة البداهة الضرورية منطقيًا، أي إلى الغاية المثلى الساعية إلى علم قادر على التأسيس الذاتي. والدعوة إلى «الرجوع إلى الأشياء نفسها» تظلّ دعوة عبثية إذا ما أصبح الالتقاء متعذرًا. والحال أن هوسرل يعتقد أن النظرة التي يلقيها عقلنا قادرة على بلوغ الشيء نفسه (Hual, 52; 10). وحينما يتحقّق ذلك

(9) Emmanuel HOUSSET; *Husserl et l'énigme du monde*, p.122.

نتحدث عن بداهة. «كلّ ما يتأسّس على الماهية الخالصة يدعى قبليًّا» (Hua XXIV, 235; 277): ويستمرئ كلّ أفلاطوني مثل هذه الملحوظة، مع أن المذهب الأفلاطوني الذي يباركه هوسرل يظلّ نوعًا خاصًّا.

ب - بالرَّغم من اعتقاد هوسرل أن كانط كان أول من ألقى نظرة «على قبلية حياة الوعي الواهبة للمعنى والواهبة للتضايفات التي بين عطاء المعنى والمعنى نفسه (Hua VII, 281; 360)، لم يَحُل ذلك بينه وبين تأييد ضرورة توسيع المفهوم الكانطي لِ «المتعالي». ولا تحمل قبلية هوسرل طابعا صوريًّا. إنها ليست مجرد شرط إمكان، بل هي «في الوقت نفسه مبدأ كلّ معرفة ومبدأ الأشياء نفسها» (المرجع نفسه، 29). والمفارقة هي أن هوسرل يساند فكرة أن قبلية كانط تَظلّ في جزء منها قبلية إمبيريقية. وتكتسب الفلسفة المتعالية طابعًا جذريًّا داخل الظاهراتية المتعالية التي تعيد تعريف مصطلح البداهة العقلانية. وتحاول الظاهراتية المتعالية فرض نفسها بصفتها علم كينونة الأشياء، وهي الأشياء التي نتملّكها على وَفْق مختلف ضروب عطائها، بدلًا من الاكتفاء بالتأمل في شروط إمكان الخبرة عامة. وهو الادّعاء الذي يُسَوِّغ إطلاق لقب العقل الظاهراتي.

**نظرة جديدة إلى العالم: الإرجاع الظاهراتي.**

بالرَّغْم من أن هوسرل يرى أن كتابه **أبحاث منطقية** *Recherches logiques* هو الذي أحدث طفرة في الفكر، لم يَخْطُ «الخطوةَ الحاسمة» في تقديره (Hua V, 139: 181) في اتجاه فكرة صارمة للظاهراتيَّة ومهمّاتها إلا سنة 1907 بفضل المحاضرات الخمس التي جمعت تحت عنوان: «فكرة الظاهراتية». فقد عرض في هذه المقالات ما باتَ يُعَدّ على الدوام الشرط الذي لا مَحيد عنه في ممارسة الظاهراتية: الإرجاع، بمعنى القطيعة الجذرية مع «الموقف الطبيعي» في مختلف صوره العلمية أو السابقة للعلم.

وعندما نتساءل: كيف تستطيع المعرفة «التثبّت من الأشياء المعروفة» وكيف تستطيع «الخروج إلى خارج ذاتها لبلوغ موضوعاتها على نحوٍ يقينيٍّ» (Hua II, 20; 41)، يلوح كما لو أن هوسرل يستعيد السؤال المشهور الذي طرحه

كانط في رسالته إلى ماركوز هيرتس (Marcus Herz) إذ يبشّر بالتحوّل النقدي في فلسفته. والحق أن هوسرل لا يطرح سؤال كانط نفسه: وهو السؤال المتعلّق بشروط إمكان التوافق بين تمثّلاتنا والأغراض، وهو أساس المعرفة الموضوعية بالعالم، بل يطرح سؤالًا عن الإمكان نفسه لحظة الحديث عن إمكان هبة المعنى. وهذه بالتحديد هي المهمة التي يَكِلُها هوسرل إلى الظاهراتيَّة: «وهو أن تلقي الضوء على مختلف ضروب الهبة الأصيلة، بمعنى أن تلقي الضوء على تأسيس مختلف ضروب الموضوعية objectité، زيادةً على علاقاتها المتبادلة» (Hua II, 74; 100).

ويفيد التحرّر من الموقف الطبيعي توجيه «ضربة قوية» حقيقية تنبني على «تبنّي توجّه مضاد في الفكر للموقف الطبيعي تمامًا» إذ لا نجد في هذا التوجّه معطى سابقًا، اللهم إلّا الهبة نفسها. وبصرف النظر عن مدى وجاهة المقارنة بين الشك الجذري لدى ديكارت و«الإرجاع الظاهراتي» لدى هوسرل، فإن جذرية القطيعة (مع «الأحكام المسبقة» لدى ديكارت؛ ومع «الموقف الطبيعي» لدى هوسرل) تفصح عن طبيعة واحدة. فالرهان واحد لديهما معًا: ما دام الرهان متعلّقًا بفكرة العقل نفسه.

ونستطيع وصف المصطلح التقني التعليق *épochè*، الذي يرمز إلى تعليق الموقف الطبيعي إجمالًا، بأنه اتخاذ قرار وضع حدّ لكلّ الرهانات التي ندخل فيها (مشاركينَ كنا أو ضحايا، أو حتى مجرد متفرّجين مُجامِلينَ) إلى داخل ما كان كانط يدعوه في بعض دروسه في الأنثروبولوجيا: «لعبة الحياة الكبرى». وحينما يجعل الظاهراتي نفسه خارج اللعبة بقصدٍ، يجد لنفسه مستقرًّا مختلفًا تمامًا عن مسرح الحياة الذي تتوالى فوقه مشاهد الرهانات المعتادة لبني البشر. هذا الواقع بالضبط هو الذي يمدّه بوسائل فهم معنى هذه اللعبة وفهم رهاناتها الحقيقية، وهو ما يحتجب عن اللاعب أو المتفرّج المتحمّس.

ويؤثر تغيير النظرة جذريًا، وهو ما يصفه هوسرل مرة بأنّه «انقلابٌ *[Umsturz]* ديكارتيّ» (Hua I, 45; 2) أو بأنّه «تغيير القيمة *[Umwertung]*» (Hua III/1, 65, 100)، أو بأنّه «تغيير العلاقة» (Hua III/1, 174; 243)، في مجمل المفاهيم التقليدية في الفلسفة، دون أن يفصح عن نفسه وجوبًا داخل

اصطلاح جديد. والتغيير الأكثر جذرية الذي هو أكثر استعصاءً على الفهم يتعلق بمصطلحي المحايثة *immanence* والوجود المفارق *transcendance* وبتحديد الصّلة بينهما. ويعود «إلى المحايثة ليجعل منها، لا من الوجود المفارق للعالم، أرضية الحقيقة» (المرجع نفسه، 33). وهذا ما يستدعي تعريفًا جديدًا للحقيقة التي لم تعد ترتد إلى الحكم وإلى قدرته على قول الصدق والكذب، بل إلى البداهة، أي إلى الخبرة التي يحصّلها الوعي بهبة الشيء نفسه.

لقد تبنّى هوسرل المثالية المتعالية منذ عام 1907، وهو مذهب لم يتنكّر له فيما بعد، بالرَّغم من كل التحولات التي شهدها فكره بعد ذلك. وتبني المثالية المتعالية مباشرة على واقعة أن الوعي القصدي يؤسّس جهة كينونة أصلية ومختلفة تمامًا عن سائر الجهات الأخرى. إنها تشكّل «نسق كينونة مطلقًا لا يدخله شيء ولا يخرج منه شيء، ولا يملك خارجًا ذا طبيعة مكانية ولا زمانية» (Hua III/1, 117; 163).

ولا سبيل إلى ممارسة التحليل القصدي في حين أنّنا نتنكّر لشرط إمكانه: وهو وجود وعي خالص ووجود ذات قادرة على الانسلاخ الكامل من الموقف الطبيعي. وهذه بالتحديد هي الخطوة التي لم يشأ عدد غير قليل من تلامذة هوسرل المجازفة بها، لأنهم كانوا يعدّونها نكوصًا إلى النقدية-الكانطية الجديدة. ولو كان هذا التأويل سليمًا لاشتغل الوعي الخالص من جديد «في حلقة مغلقة»، مديرًا ظهره لكل ما هو خارج، أي للوجود المفارق. أما هوسرل، فهو يرى، بإزاء ذلك، أن «مثالية الظاهراتية المتعالية» وحدها قادرة على تحريرنا نهائيًا من الثنائية التي تُفرّق بين عالم التمثلات الذهنية والأشياء المفارقة التي تؤلف العالم الخارجي.

وليس التعليق *l'epoché* تجريدا ذهنيًا ولا هو انغلاق. فلا صور الوضع بين قوسين ولا صور التراجع تنصف التعليق تمامًا. بل نرى عادة أن «التراجع» يَعْدِلُ إدخال تغيير محدود على المنظور. فلا أقوى على توجيه نظري نحو وجهة أخرى لاكتشاف منظر جديد، ما لم أدر ظهري لشيء ما. والحال أن الإرجاع الظاهراتي لا يدير ظهره لشيء؛ بل هو تحرير النظرة التي تؤهّلنا أول مرة لأن ننظرَ نظرة شمولية، لا إلى مجموع الأشياء فحسب، ولكن كذلك إلى ما يظلّ محتجبًا في

الموقف الطبيعي: إلى الصيرورة الظاهرانية، أي إلى الطريقة التي تنجلي من خلالها الأشياء «بلحمها ودمها» وهي مرفقة بالبداهة الخاصة بأسلوب انجلائها.

ولا نتصوَّر وجود تفريقٍ أكثر جذرية من التفريق بين الكينونة بما هي وعي والكينونة بما هي واقع. فهو تفريقٌ يمرّ «بين الكينونة بما هي وعي والكينونة بما هي كينونة 'وهي تعلن نفسها' داخل الوعي، أي بما هي كينونة 'ذات وجود مفارق' باختصار» (Hua III/1, 174 ; 243). ويشغل هذا الاختلاف لدى هوسرل الحيّز نفسه بالضبط الذي يشغله الاختلاف الأنطولوجي بين الكينونة والكائنات في فكر هايدغر. فما يصفه هايدغر من زاوية تعدّد «صيغ الكينونة» *(Seinsweisen)* يقاربه هوسرل من زاوية تعدُّد وجوه الهبة.

ويترتّب على ذلك إدخال تغيير جذري على دلالة مصطلحي المحايثة والوجود المفارق (وهو ما سبق ذكره). إذ يفيد «المحايث» الآن ما يعطى بإطلاق، في حين يفيد «الوجود المفارق» ما لا يشكّل موضوع نظرة ظاهراتية. ولا يقع هوسرل ضحية أدنى تناقض حينما يتحدّث عن «الوجود المفارق داخل المحايثة» لكي يرمز إلى عينية قصدية لشيء مفارق، أي للحديث عن وجود مفارق مؤسّس داخل الوعي ويؤسّس الوعي معناه.

وستتحوّل الظاهراتية المتعالية إلى ظاهراتية تأسيسية، إذ من الواجب تأسيس معنى الظاهرة، أيًّا كانت، داخل الوعي الخالص وداخل الذات المتعالية ومن أجلهما كذلك، إذا ما شئنا أن يصبح هذا المعنى معقولًا، أي أن يتلقّى معنى عقلانيًّا. وعليه، لا ينفصل مصطلح التأسيس عن الفكرة التي يكوّنها هوسرل لِلإرجاع الظاهراتي ولِلهبة.

ومن أكثر الخصوصيات إثارة في هذه الظاهراتية التأسيسية اهتمامها في الوقت نفسه بالمَعايِشِ القصدية، التي يرمز إليها هوسرل بالمصطلح العالِم *noèses* بقدر اهتمامه بمتعلّقاتها العقلية *noèmes* (Hua I, 74-75; 31) . إن مجال البحث في القصدية *Intentionalitätsforschung* بطريقة ظاهراتية شبكة لا حدود لها من التضايفات الحسية ـ العقلية *noético-noématiques* التي تؤسّس حقل الخبرة المتعالي الذي يقال عن الوعي بما هو وعي.

إن الحدس الحسي *noèse* هو الفعل القصدي الذي يهمّ بالاستحواذ على المادة الانطباعية التي يرمز إليها هوسرل بمصطلح أرسطو هيولى *hylè*. أما المتعلّق العقلي *noème* فهو «المعنى» الذي يقدّمه الحدس الحسي *noèse*. إن مشقة تتبع تضايفاتهما تماثل مشقة سيزيف[*]، وهو ما يذكّرنا كذلك بشبح «اللّامتناهي السيّئ» لدى هيغل، وهو ما وَجَدَ مرادفه، كما سنرى ذلك، في فكر فتغنشتاين الثاني الذي أجبر على التسليم بوجود كثرة غير محدودة من «الألعاب اللغوية»، التي لن نفلح أبدًا في الإحاطة بها.

وما يمكّن الظاهراتية المتعالية من الإفلات من هذه الصعوبة هو طابعها الجذري نفسه. إذ تكتشف الظاهراتية المتعالية، من خلال تأسيس معنى كلّ ظاهرة من الظواهر التي تدرسها، القوانين الماهوية التي تسمح للظواهر بأن يُحيل بعضها على بعضٍ. وإذا ما جاز وجود «وقائع» معزولة، وإذا ما كان مذهب «الذرية المنطقية» كالمذهب الذي ينتصر له فتغنشتاين الأول) يضع نصب عينيه مهمة العثور على القضايا الأولية، فلا يجوز بإزاء ذلك الحديث عن ذرية ظاهراتية. فكلّ فعل قصدي يمتلك «أفقًا باطنيًا» يعيد صلته بأفعال أخرى، كما يمتلك أفقًا خارجيًا من «الموضوعات المعطاة بالتبعية» (EU, 28 ; 38). والخصوصية المميزة لما يدعوه هوسرل «أفقًا قصديًا» هي إحالته إيانا على «قدرات كامنة داخل الوعي تنتسب إلى هذا الأفق نفسه» (Hua I, 82; 38). إن عمق الترابطات القصدية يجعل معين الوعي القصدي لا ينضب في المَعايِش الحالية، وفضلًا عن ذلك، لا يجعلنا نَعُدّ الماضي قد ولى بلا رجعة، على النحو نفسه الذي لا يصبح فيه المستقبل مرادفًا لما لم يحن بعد.

**الحدس الوهاب الأصلي والمفهوم الظاهراتي للعقل.**

يؤكد إمانويل هوسيه أنّ التعليق الظاهراتي «يسمح بالانفلات من الفصل بين مبادئ الكينونة ومبادئ المعرفة، لأنّ الخبرة مؤهلة لأن تعثر بداخلها على مبدأ يقينها الذاتي» (المرجع نفسه، 45). وتعني «العودة إلى الأشياء نفسها» استدعاء

---

(*) في أسطورة سيزيف لدى الكاتب ألبير كامو *le mythe de Sisyphe*, A. CAMUS.

البداهة الأصلية المترتّبة على «الهبة الذاتية والفعلية للأشياء» (*« die wirkliche Selbstgebung der Sachen »* (Hua I, 54 ; 11).

ويتعلّق الأمر بهذه الهبة كذلك بـ «مبدأ المبادئ» المشهور، الذي يفيد أن كل «حدس واهب أصلي مصدر مشروع للمعرفة». والنتيجة المترتبة على ذلك هي أنّ علينا أن نكتفي بتلقي «كلّ ما يوهب لنا داخل الحدس بطريقة أصلية (في واقعه المتجسد إن جاز القول) في حدود عطائه، دون أن نتجاوز الحدود المرسومة التي يعطى فيها حينها» (Hua III/1, 52 ; 78).

وعندما نفترض أن الوعي الدّيني، شأنُهُ شأنُ الوعي الأخلاقي، يجعلنا في حضور حدوس مانحة أصلية، علينا معالجة هذه الحدوس بصفتها معطيات «مطلقة» مزوّدة ببداهة مخصوصة. وتستغني البداهة المميزة للدّين عن أية مقارنة لها بمصادر المعرفة الأخرى، على النحو نفسه الذي لا تنصّب فيه نفسها معيارًا للحكم على أنماط المعرفة الأخرى.

وفي المستوى الأخير، تسمح النيوطيقا بالاستجلاء الحدسي للوعي العقلاني بما هو وعي عقلاني. وهنا بالتحديد يجد مفهوم «العقل الظاهراتي» مصدره، وهو المفهوم الذي يتحدث هوسرل عنه في الفقرة 85 من كتاب الأفكار *Ideen I* (Hua III/1, 210; 291). فليس من اختصاص الإرجاع الظاهراتي «وصف العالم من خلال ألف واجهة وواجهة، بل مهمّته الكشف عن أصل العالم، وهو ما يؤدّي إلى انجلاء العالم» (المرجع نفسه، 92). ولو كانت الوقائع الإمبيريقية هي موضوع الظاهراتية، لتعذّر على هذه الأخيرة تسويغ دعوى وجودها بصفتها علمًا قبليًا، ولتعذر عليها كذلك تأسيس مفهوم «العقل الظاهراتي» الذي يجعل البداهة الواهبة الأصلية التعبير النموذجي عن كلّ عقلانية. وتمتزج البداهة، بهذا المعنى، «بالرؤية العقلية لماهية أو لواقع حال عقلي eidétique» (Hua III/1, 337; 463).

وعندما تسلّم الظاهراتية المتعالية بوجود قصدية الأفق، تدعونا كذلك إلى قراءة ظاهراتية جديدة لنظرية كانط بشأن الأفكار التنظيمية régulatrices. وهذا ما سيلزمنا في الوقت المناسب بالتساؤل: هل يجوز لنا أن نسقط على فكرة الله ما يقوله هوسرل عن فكرة العالم: «إذا نظرنا إلى الأمر من منظور الفكر المتعالي في طبيعته الخالصة، وجدْنا أن العالم كما هو في ذاته وفي حقيقته المنطقية ليس في

نهاية التحليل إلّا فكرة موجودة في ما لا نهاية، تستمد معناها القصدي من الوجود الفعلي لحياة الوعي» (Hua VII, 274 ; 350). وإذا افترضنا وجود إله خاص بالظاهراتية المتعالية، أفسيكون له في هذه الحالة شبه «بالغاية المثلى المتعالية» لدى كانط أم لن يكون؟

## المنهج الظاهراتي وافتراضاته الضمنية

لقد طابق هوسرل، في مرحلة مبكرة جدًا، بين «الظاهراتية المتعالية» و«الفلسفة الأولى». إذ أبرز في إسهامه اللافت في الموسوعة البريطانية *Encyclopaedia Brittanica* التي صدرت عام 1927، أن «الفلسفة الأولى هي عالم منهج الفلسفة الثانية، أمّا ما يتعلّق بالتأسيس المنهجيّ للفلسفة الأولى، فإنّها لا تستندُ إلّا إلى ذاتها» (Hua IX, 298). ولذلك، يجب مقاومة الإغراء الذي يحملنا على عَدّ هوسرل مجرّد مبدع «العلبة أدوات» منهجي سيغرف من جاء بعده من مَعينه، لإنجاز عمل محسوس أكثر.

وتفصح هذه المقالة عن مدى الخلاف الحاد بين هوسرل وهايدغر. ومع ذلك، ثبّت هذا الأخير الأصداء التي خلفتها فيه أطروحات معلّمه السابق، وذلك عندما قال في درس قدّمه في السنة نفسها: «حينَ نضع أيدينا على الوجهة الرئيسة في البحث الظاهراتي، سنكتشف أنه لا يمثّل سِوى فهم أفضل انجلاء وأكثر جذرية لفكرة الفلسفة بما هي علم، وهي فكرة سُخِّرَتْ لها جهود متجدّدة ومتقاطعة من العصر اليوناني إلى زمن هيغل»[10].

لقد انتاب هوسرل إحساس بأن المهمة الملقاة على عاتقه طوال حياته تتمثل في بلورة كاملة لقبلية التضايف الكلّي بين مضامين التجربة وضروب هبتها، منذ أن أحدث مبكرًا تأثيرًا مدويًا بعد نشر كتابه أبحاث منطقية. ويذكرنا هوسرل مرّةً أخرى في كتابه عن أزمة العلوم الأوروبية بالمهمة الأساسية الملقاة على كاهل فيلسوف الظاهراتية: «التتبّع الصارم لكيفية انجلاء شيء ما في تغيّره الواقعي والممكن، والانتباه بعد ذلك إلى التضايف الذي يتضمّنه بين التجلّي والمتجلّي بما

(10) Martin HEIDEGGER, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Ga 24, 3; trad. J.-Fr. Courtine, Paris, Gallimard, 1985, p.19.

هو متجلٍّ». (Hua VI, 165;188). ولا شك في أن هذا يتطلّب منهجًا صارمًا، لكن المنهج لن يتجسّد أبدًا في التطبيق الآلي لتقنية مضبوطة بصورة نهائية. ولو جاز ذلك، لما احتيجَ إلى فيلسوف يؤهلنا لاستثمارها.

ويحارب هايدغر هو أيضًا سوء التفاهم الذي يفيد أن الظاهراتية ليست إلّا علمًا فلسفيًّا بين علوم أخرى (كما لو كانت فلسفة تطبيقية)، وتأمّلًا تمهيديًّا للمعرفة الفلسفية الحق، بل تأمّلًا تمهيديًّا وصفيًّا وبوابة العبور إلى العلوم التفسيرية. وتقلّل كلّ هذه التصوّرات من قيمة وأبعاد الثورة الفلسفية التي تمثّلها الظاهراتية في تعريف فكرة الفلسفة نفسها.

ولم يمنع ذلك هايدغر، ولم يمنعنا نحن كذلك من بعده، من تأييد فكرة أن «الظاهراتية، في فهمها السليم، مفهوم منهج»[11] وهو أيضًا يخصّ المنهج الظاهراتي بصفات ثلاث رئيسة هي: الإرجاع والبناء والتفكيك[12]. وما يصدق على التحليل النفسي الفرويدي يصدق كذلك على الظاهراتية، وهو أنهما معًا لا يفصحان عن «رؤية للعالم»، سواء تلوّنت هذه الرؤية بألوان دينية أو لم تتلوّن. وهذا ما حمل هايدغر على إضافة تحديد مشاكس، هو قوله: «إن الحديث عن ظاهراتية كاثوليكية لا يقلّ عبثًا الحديث عن رياضيات بروتستانتية»[13]!

ويمكن أن نلخّص الموقف الإجمالي لهوسرل بعبارتي «البعد الجديد» في الفكر و«المنهج الجديد»، ذلك بأنّ هوسرل يرى أنه إذا ما كانت القصدية لحمة كلّ بحث ظاهراتي، فإنّ الإرجاع سيُصبحُ البوابة الوحيدة المؤدّية إليه. وهي الوحيدة القادرة على تخطّي عتبة «منطقة جديدة في الكينونة، وهي منطقة لا نزال إلى اليوم لم نرسم حدودها رسمًا يُوافِقُ خصوصيتها» (Hua III/1, 70; 106).

وبالرَّغم من أن هوسرل يقدّم أحيانًا الإرجاع الظاهراتي بصفته مرادفًا فلسفيًّا لاعتناق ديانة جديدة، لا شيء يُسَوّغ التسوية بينهما. وهكذا، يختتم الفقرة 35 من كتاب الأزمة بالتصريح الآتي: قد يتبيّن أن الموقف الظاهراتي الكامل، ومن

(11) Ga 24, 27; 39.
(12) Ga 24, 31; 41.
(13) Ga 24, 28; 39.

ضمنه التعليق *époché* الذي يُعَدّ جزءًا منه، مدعوّان في جوهرهما وفي بادئ الأمر إلى إحداث تحوّل كامل في الشخصية، وهو تحوّل يجوز مقارنته بادئ الأمر باعتناق ديانة جديدة، لكن الأهم هو أن هذا التحوّل الكامل يحمل في طيّاته معنى الانقلاب الوجودي الأعظم الذي حظيت به الإنسانية بما هي إنسانية» (Hua VI, 140; 156).

إن المنهج الظاهراتي، الذي يتميّز سلبًا بالعزوف عن أيّ استنباط أو تفسير علّي، والذي يتميّز إيجابًا بهاجس وصف الظواهر كما تعطى بذاتها داخل الوعي، لا يسقطنا بصورة ساحرة في حبائل أدنى معرفة مباشرة. وليست سذاجة النظرة الظاهراتية، التي تحترم ظاهرية الظواهر احترامًا حرفيًا، سذاجة معطاة منذ البداية؛ بل يجب تحصيلها بعد مجهود شاق. ويتطلّب ذلك وجود منهج ينتزعنا من الموقف «الطبيعي» الملوّث سلفًا بأحكام القيمة وأحكام الوجود الضمنيين، وهو منهج يسمح لنا باحترام الموعد المضروب مع الأشياء نفسها.

فالإرجاع *réduction* هو الاقتضاء الضمني الذي يتحكّم في سائر التعليمات المنهجيّة الممارسة خلال الاشتغال الظاهراتي. ولمّا كان الإرجاع أكثر من مجرّد منهج، كان يظهر بوجوه متعدّدة: فهو إرجاع ظاهراتي وأيدوسي ومعرفي ومتعال ومونادولوجي، وما إلى ذلك. والخطأ الفادح ينبني على اعتقاد أنّ الأمر يتعلّق بمجرد تقنيات أدانية، في حين أنّ الأمر يتعلّق باتجاهات بحث ما فتئ هوسرل يختبرها تباعًا على امتداد أعماله.

### من الواقعة إلى الماهية: الإرجاع الأيدوسي.

هَدَفُ الإرجاع الأيدوسي هو تحريرنا من إكراهات الوجود الواقعي، بغية الكشف عن ماهية الظواهر. إنه يقودنا إلى «الوعي الحدسي والضروري ضرورة منطقية للكلّي» (Hua I, 105; 60). وليس «حدس» الماهيات الظاهراتي أو ما يدعى «*Wesensschau*» سوى «رؤية» دلالات ماهوية، أي تبيّنها. ويوجد من العلوم الماهوية القَدْرُ نفسُهُ الذي يوجَدُ من مقولات الأشياء أو من «الجهات». وإذا كان هوسرل قد عَكَفَ كُلّيًا في كتاب أبحاث منطقية على عرض الأفعال المعرفية ومتعلّقاتها القصدية، فإنّ كتاب أفكار من أجل فينومينولوجيا محضة وفلسفة ظاهراتية (Hua III/I, § 49-53) *idées pour une phénoménologie pure et une philosophie*

*phénoménologique* يشهد بأن الأمر يتعلّق بمهمة كونية تصدق على مجموع الظواهر، بصرف النظر عن أسلوب الهبة.

إن الظاهراتية، بصفتها «علم الماهيات» هي في الوقت نفسه «حدس الماهيات» *Wesensschau* و«بحث في موضوع الماهيات» *Wesensforschung*. ولا يتأمل الظاهراتي عالم الأفكار تأمُّلًا سلبيًا، على نحو تأمّل السماء المرصعة بالنجوم، عساه يطّلع على أسرار مواقع دلالاتها المثالية. ويُحيل مصطلح *Wesensforshung* على الاختلاف الذي بين البداهة الظاهراتية والحدس الصوفي، وإن أقام هوسرل مقارنة بينهما (Hua II, 62; 88). ولا نكتسب معرفة ظاهراتية بالماهيات إلّا بفضل بحث شاق يستوجب تقنية خاصة: «تقنية استثمار الخيال في تقليب الأشياء على وجوه أخرى». ولا نرتقي إلى الماهيات بما هي معطيات مطلقة إلّا بعد «إقامة الدليل على استثمار الخيال» وبعد استنفار قدراتنا على التحرّر من إكراه الواقع، ابتغاء ترقّب إمكانات خالصة.

إن ما يولي هوسرل الإدراكَ من أولويَّةٍ، بصفته حيز هبة الشيء نفسه، لا يقوده أبدًا إلى التقليل من أهمية قدرات المخيّلة، على خلاف ارتياب بعض النقّاد بهذا الشأن. بل بعكس ذلك، تؤدي المخيّلة دورًا رئيسًا في ممارسة العقل الظاهراتي. ولا يتبلور «الفكر الخالص أيدوسيًّا» إلاّ على «قاعدة المخيّلة» (Hua III/1, 162; 226). وبهذا المعنى، فإن عالم الخيال ليس قوة مضلّلة، بل «يمثّل العنصر الحيوي في الظاهراتية وفي كلّ العلوم الأيدوسية»، إلى درجة تحوّله إلى «مَعين تنهل منه معرفة 'الحقائق الخالدة'» (Hua III/ 1; 163; 227).

ويجب تقليب كلّ مَعيش، ومنه مَعَايِشُ الوعي الدِّيني، على واجهاتها المتخيّلة الأخرى، قبل أن ينجلي الأيدوس *[eidos]* الحق خلف ستار الوقائع. وبهذا المعنى، يتعيّن علينا فهم التصريح الذي يفيد أن كلّ «المَعايِش» التي أصبحت خالصة على نحوٍ، هي كائنات «لا واقعية» يضعها الوعي في استقلال عن اندماجها داخل عالم عارض وواقعي. ونجد من بين مدارس الظاهراتية المشتغلة بالدِّين وصفيًّا من لا تستوعب مسلّمة أن الظاهراتية، الحريصة على إدراك ماهية الدِّين، لا تستطيع الاستغناء عن الواجهات الأخرى المتخيّلة.

## الأنا المتعالي والحياة الذاتية: الإرجاع المتعالي.

لن تتجاوز الظاهراتية إطار علم النفس الوصفي، إذا ما اكتفت بإبراز القصدية بصفتها عاملًا حاسمًا داخل كل حياة نفسية. ويسمح شكل آخر من الإرجاع (وهو ما يقتضي أيضًا نمطًا خاصًا من فروق الواجهات المتخيلة) بالانتقال من الأنا الإمبيريقي إلى الأنا الأيدوسي *l'eidos ego* (Hua I, 105; 119)، أي إلى ماهية الذاتية.

ولا ينفصل المعنى المتعقّل داخل الظاهراتية المتعالية عن الوجود الفعلي لوعي مُؤَسِّسٍ ولوجود أنا متعالية. وليست المهمة التي تواجهها الظاهراتية رائعة لأنها مهمة لا نهاية لها، بل هي كذلك لأنها تحظر علينا تخيّل الذاتية المتعالية كما لو كانت «خليطًا فوضويًا من الحالات القصدية»، كما لو كانت أشبه بالنهر الذي يستحم فيه هيراقليطس. وتتطلّب هذه المهمة «إنجاز سائر الأبحاث الظاهراتية بصفتها أبحاثًا تأسيسية، من خلال التنسيق الكامل بينها» (Hua I, 90; 46).

إن علم النفس الذي يُعنى بالأنا الإمبيريقي وبمَعايِشِهِ و«بحالاته النفسية» علم طبيعي يتعلّق بالظاهرة النفسية. وعندما يقطع الإرجاع الظاهراتي صلته نهائيًا بالموقف الطبيعي، يقطع بالمثل صلته «بالأنا الإمبيريقي» وهو أنا حادث ينتمي إلى عالم الحوادث وواقعة مفارقة. ولا مبالغة في قولنا إن «وضع الأنا الإنساني بين قوسين يمثّل لحظة أساسية في القطيعة مع الموقف الطبيعي»[14]، وهو كذلك «منعطف دقيق ترتهن به خصوصية الظاهراتية المتعالية» (المرجع نفسه، 153).

هذا هو مظهر القطيعة مع الموقف الطبيعي الذي يستهدفه مصطلح «الإرجاع المتعالي». فهو يواجهنا بالمسألة الشائكة المتعلّقة بمعرفة كيفيَّة إمكان إنجاز انشطار جذري في صلب الأنا *(Ichspaltung)*، (Hua I, 73; 80)، وهو ما يسمح بتمييز الأنا الإمبيريقي ـ وهو أنا مزوّد بنفس (أو في حالة انعدامها، «بحالات نفسية») وبطبع وبعادات طيبة أو فاسدة وبجسد، وهو كذلك أنا ذو تاريخ ويقيم علاقات معقدة مع الغير، وما إلى ذلك ـ من الأنا الخالص الذي لا يشغل وظيفة أخرى غير وظيفة تأسيس الدلالة داخل عنصر الوعي الخالص. فماذا يبقى من

---

(14) Emmanuel HOUSSET, *Husserl et l'énigme du monde*, p.148.

الأنا عندما «أكفّ عن أن أكون من ألتقي به بصفته كائنًا إنسانيًّا داخل الخبرة الطبيعية التي بها ذات الأنا (Hua I, 64; 68)؟ لا شيء، اللهم أن يبقى أنا متعالٍ تؤسّس أفعاله المتعقّلة معقولاته! الذات المتعالية (حامل الوعي الخالص) بلا «نفس» وبلا «حالات نفسية» تخصّها، كما لو كانت صفة مخصوصة. وقد تؤيد الذات الخالصة صراخ أوليس داخل مغارة سيكلوب: «اسمي هو شخص». لكن ما نشخصه، أي «الشخص»، يتضمن بالكمون بذرة تأويل قصدي لكل مظاهر الحياة الذاتية والفردية والجماعية[15].

وغالبًا ما يصف هوسرل الذات الظاهراتية من زاوية المتفرّج المحايد الذي يأبى المشاركة في أيّ شيء (Hua I, 73; 79). لكن، كما أن الإرجاع الظاهراتي لا يفقدنا العالم، كذلك لا يجبرنا الإرجاع المتعالي على التنكّر لفكرة الذات نفسها. هنا كذلك نصطدم «بتغيّر جذري في العلامة»، وهو تغيّر يتيح لنا إمكان فهم الأسلوب الذي تتأسّس الذات من خلاله بصفتها المرتع الأول لعطاء المعنى، بمعنى أنها قطب الرحى المطلق الذي تدور حول محوره كلّ الحياة القصدية وأنها حضن مجال التجربة المتعالي الذي تعكف الظاهراتية على تتبّعه في كلّ تشعباته (Hua VI, 101; 113).

وعلينا ردّ المصطلح الصعب الخاص بالتأسيس إلى هذه الفكرة التي تتعلّق بِ «الحياة المؤسِّسة». وما دامَت الذات المتعالية تملك القدرة على تأسيس ذاتيتها ipséité، فإنّها تستطيع كذلك تأسيس معنى العالم، وتأسيسه بصفته عالمًا «ينتمي إليه هو» ومزوّدًا بدلالات متعدّدة لا تختزل ببساطة في فكرة الطبيعة. وقد اعتقد

(15) يجب الرجوع بشأن هذه المسألة إلى كتاب مارباخ وإلى كتاب رودولف بيرني، وكذلك إلى كتاب هوبرت وكتاب إمانويل روسي. ونجد في الكتابين الأخيرين خصوصًا معلومات ثمينة بشأن مشكلة الذات المتديّنة:

E. MARBACH, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, La Haye, M. Nijhoff, 1974.

Rudolf BERNET, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994.

Hubert HOHL, *Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls*, Fribourg- Munich, K. Alber, 1961.

Emmanuel HOUSSET, *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, PUF, 1997.

بعض مؤوّلي الظاهرانية أنهم اكتشفوا معضلة غير مألوفة في ظاهراتية هوسرل: أفَوُجِدَ التأسيس من عدم، أي أهُوَ إنتاج موضوعات قصدية بوساطة الوعي، أم يكتفي بتقديم هذه الموضوعات؟ أوَمُضطَرُّونَ نحنُ للاختيار بين هبة المعنى وتأسيسه؟ ويتيح لنا الإرجاع المتعالي التخلّص من هذا الخيار القائل تحديدًا.

ويقول هوسرل إن الأنا المتعالي «يشتغل مركزًا» (Hua I, 100; 113) مؤكدًا بعد ذلك تعذر تحويله إلى جوهر. لكنه يتحدث في السياق نفسه عن «تكوين متعالٍ» للأنا الخالص. وكي يكون الأنا المتعالي خالصًا، لن يكون فارغًا: إذ يستحضر تأسيسه الذاتي مجمل الحياة القصدية. وهذا بالضبط ما حدا هوسرل إلى الاستعانة بمصطلح ليبنتز بشأن الموناد بصفته «مرآة حيّة تعكس العالم». ويظلّ كلّ شيء مرهونًا بإمكان أن نتتبّع، خطوة بعد أخرى، اللحظات المختلفة في الاستجلاء ـ الذاتي للأنا، وهي لحظات توازي المراحل المختلفة نفسها على طريق استجلاء حياة الذاتية المحسوسة.

وتتمثّل إحدى لحظات عمل الاستجلاء ـ الذاتي المهمّة في الاعتراف «بالغريب الأول مطلقًا» الذي يمثله «الأنا الآخر» (Hua I, 137; 155). ويتضمّن تأسيس المعنى المتعالي للحياة الذاتية القدرة على خلع معنى على غيرية الأنا الآخر *alter ego*، أي على العلاقة البينية بين الذوات. وإذا ما كان الموناد الواحد موجودًا، وجَبَ كذلك وجود مجموعة من المونادات تناط بها مهمة حمل مسؤولية المعنى النهائي للعالم، وإن كانت مهمة لا تنتهي.

وتزدادُ المشكلةُ تعقيدًا بحكم أن الأنا المتعالي يعقد صلة حميمة بالزمان. فعندما نعترف بأن الأنا الخالص هو مصدر كل معنى، لا يعني ذلك أن نُغفِلَ أنّ له هو بعينه أصلًا. ويتجلّى صليبُ الإرباك (العذاب) في ظاهراتية هوسرل في هذه المفارقة التي تفيد أن «الإنسان له أصل وأنه أصل ما دام أنا»[16]. وستصبح الظاهراتية الأبلوسية مدعوة، عاجلًا أو آجلًا، إلى الانفتاح على الظاهراتية التكوينية التي هدفها وصف تكوين الأنانة وقوانينه، أي وصف الأسلوب الذي «يتكوّن به الأنا من أجل ذاته على نحوٍ ما داخل وحدة تاريخ» (Hua I, 109; 123).

(16) Emmanuel HOUSSET, *Personne et sujet selon Husserl*, p.8.

وليس هذا التكوين فاعلًا فحسب، بل يتضمّن كذلك في واجهته الخلفية «تكوينًا منفعلًا». ويستند كلّ تملّك فاعل لدلالة ما (في اشتغال المعرفة وفي إنتاج «موضوع يشي بدلالة روحية» وفي التخطيط لعمل وما إلى ذلك) إلى مرجعية «انفعال لا إرادي معطى سلفًا»، أي إلى شيء «يتقدّم أمامنا في الحياة كما لو كان شيئًا مكتملًا» (Hua I, 112; 126) وإن كان يتوفّر، مع ذلك، على دلالة قصدية.

## الوعي الدّيني وظاهريته

لم تكن هذه التأمّلات التمهيدية الطويلة تروم سوى إلقاء ضوء كاشف على فكرة العقل الظاهرانية. وهي تؤهلنا لفحص المسألة المتعلقة بمعرفة مدى كون هوسرل قد خاض هو نفسه غمار فلسفة الدّين بمعناها الدقيق، أو خلف وراءه في الأقل إشارات إلى الأسلوب الذي نستطيع أن نحلّل على وفقه الظواهر الدّينيّة من منظور الظاهراتية المتعالية.

وتبرز السيرة الذاتية لهوسرل أن مشكلة الدّين لم تكن غريبة عنه يومًا ما. فقد حظي بمراسم التعميد بكنيسة فيينا يوم 26 من نيسان/أبريل عام 1886. وهو يَعُدّ نفسه في رسالة موجهة إلى رودولف أوتو (Rudolf Otto) «مسيحيًّا ليبراليًّا» و«بروتستانتيًّا غير دوغمائي». وقد أقام في رسالة إلى أرنولد ميتسغر (Arnold Metzger) صلة وطيدة بين «الارتداد» الذي أحدثه بالانتقال من الرياضيات إلى الفلسفة، بإيعاز من برنتانو، و«التجارب الدّينيّة المؤثرة تأثيرًا بالغًا والارتدادات الحياتية الكاملة». ويبدّد هذا الاعتراف أدنى شك قد يحوم حول صدق مشاعر هوسرل الدّينيّة، وهو كذلك يبرز بجلاء الفكرة التي بلورها بشأن مهمته بصفته فيلسوفًا، بناء على الأولوية المطلقة التي تحظى بها هذه الرسالة في تصوّره.

وكان هوسرل يعتقد أن الحياة الإنسانية ليست سوى طريق إلى الله، بحسب الشهادات التي وردت لدى الأخت ييغرشميت (Adelgundis Jaegerschmidt)، وهي ممرضته خلال سنوات عمره الأخيرة، لكنه كان يعتقد أن فلسفته، وكذلك النزاهة الفكرية المطلقة المطلوبة فيها، قد مهّدتا له اكتشاف «طريق إلى الإله من غير إله». وربّما كانت كلماته الأخيرة هي الآتية: «عشت فيلسوفًا، وأسعى إلى الموت فيلسوفًا».

**الظاهرانية المتعالية ومهمّات ظاهراتية الدّين.**

يرى هوسرل أن الفيلسوف الحديث يخطئ عندما ينحصر في تساؤله داخل أفق العالم. إذ لا يجوز للفلسفة أن تكتفي بتكريس دور «عِلم منصب على العالم» «*Weltwissenschaft*» بإزاء «العلم الإلهي» الذي يزعم علم اللاهوت تمثيله. ولمّا كانت علمًا أصليًّا يتعلّق بالمعنى والهبة، كانت أرقى من أن تظلّ سجينة الكينونة الواقعة، أو من أن تظلّ «علمًا يتعلّق بالشيء الواقعي» «réalogie» باصطلاح برتسوارا (Przywara). وكان بوسع هوسرل أن يتبنّى لعبة الترابط التي تخيلها هيغل بين «الوقائع» والوقائع التي لا تُعَدّ إلّا «وقائع تفرضها» الروح. وهو يعتقد أيضًا أن العقل وحده قادر على توليد «الوقائع»، ما دامت مزوّدة بمعنى، وفضلًا عن ذلك «بمعنى كينونة» (Hua XXVII, 234).

1. نستشعر الافتقار إلى المعنى داخل الفهم الفلسفي للدّين، كما نستشعره في مجالات أخرى. إذ يقول في حق بعض الفلاسفة المحدَثين إنهم حاولوا إنصاف الدِّين، في الأقل حين صرّحوا بإمكان وجود «دين العقل». إلّا أن إرادتهم الطيبة تظلّ عاجزة عنده، ما دامت الفلسفة لا تفهم نفسها بصفتها «تفكيرًا ذاتيًّا للإنسانية بشأن ما يحمل بالنسبة إليها قيمة المطلق، وبشأن ما يزوّد كينونتها في ـ العالم بصفتها حياة ـ داخل ـ العالم بالحقيقة والمعنى» (Hua XXVII, 234).

وتوّد ظاهراتية هوسرل أن تمدّ فيلسوف الدِّين بالأداة التي تؤهله لتحمّل مسؤوليته في استئناف البحث في ماهية الدِّين وفي صلتها بتجلّياته التاريخية، وهي صلة أثارها شلايرماخر (Schleiermacher) في المقالتين الثانية والخامسة من كتابه **مقالات في الدِّين** *Discours sur la religion*. ولا تُعارِضُ الحملة التي تقودها الظاهراتية بحثًا عن الماهيات أبدًا دراسةَ الوقائع التاريخية التي يعنى بها تاريخ الأديان. هذا أولًا هو الدرس الذي أفادَ منه مفكرون مثل فان دير لوف (Van der Leeuw) وميرسيا إلياد (Mircea Eliade) اللذين يشتغلان في تخوم الظاهراتية وتاريخ الأديان.

إن الإرجاع الأيدوسي الذي يتعلّق في الوقت نفسه بأفعال الوعي الدِّيني والموضوعات التي ترومها يتجنّب غواية فلسفات الدِّين العقلانية التي تسقط بسذاجة في حبائل التقابل بين التمثّل والمفهوم. ومن ناحية أخرى، لمّا لم يكن الأيدوس *eidos* مجرّد قاسم مشترك شاحب يستخرجُهُ تاريخ الأديان المقارن من

التاريخ الإمبيريقي للديانات، تفادى الإرجاع الأيدوسي كذلك ورطة الموضوعية والذاتية، وهي التي تورط فيها وليم جيمس (William James) في أثناء محاولته تصنيف مختلف أصناف التجربة الدِّينيَّة.

وتحاول الظاهراتية إمدادنا بأدوات فهم الحياة القصدية الدِّينيَّة من الداخل، إن جاز القول، من خلال التشديد على بؤرتي الأفعال العاقلة والمعقولات الخاصة بالتجربة الدِّينيَّة، ومن خلال تقصّي الحدوس الواهبة الأصلية والخاصة بالحقل الدِّيني. ويتعلّق هذا الاستقصاء بكلّ أبعاد الظاهرة الدِّينيَّة: البعد المعرفي والبعد البيني بين الذوات الذي يُفصح عنه «العالم المعيش» للمؤمن، توسطاته الجسدية في ممارسة الطقوس، وصلته المميّزة بالتاريخ والتراث والأنماط الثقافية الأخرى. وتأمّل الدور الذي يؤدّيه الدِّين في التأسيس المتعالي للذاتية المحسوسة يتعلّق بمختلف الوسائط التي تؤسّس العيش المتجسد: الفردية الشخصية وبنيات العيش ـ المشترك السائرة من القريب إلى البعيد وعلاقات الأبوة والبنوة والانتقال والإرث والتاريخية والمسؤولية الأخلاقية المطلقة تجاه الذات وتجاه الإنسانية، وما إلى ذلك.

وما سبق قوله من قبل عن الدور الذي يؤدّيه مفهوم «التأسيس» داخل الظاهراتية المتعالية يصدق أيضًا على تحليل الوعي الدِّيني. وهنا أيضًا يجب أن يؤسّس الوعي المتعالي معنى الظواهر الدِّينيَّة، من خلال تبنّي موقف «مضاد ـ للطبيعة» (وهو موقف قد ندعوه أيضًا موقفًا «مضادًا ـ لما فوق الطبيعة» «contre- surnature»)، ما دام ذلك الموقف يُقصي أيّ وجود مفارق، سواء كان وجودًا مفارقًا «في ـ العالم» «mondaine» أو وجودًا مفارقًا «إلهيًا»). ويتفرّد الإرجاع المتعالي ببلورة الموقف المضاد ـ للطبيعة.

إن الطريق الذي يقود من الحدس المعياري إلى حكم القيمة أكثر تعقيدًا مما يتخيّله الفهم العقلي «التحليلي» الذي يرجع كلّ شيء إلى أحكام ضمنية، مع أنها لا تعدو في الغالب أن تكون «أحكامًا مسبقة». وسواء أتعَلَّقَ الأمر بدراسة مجال القيم أم بفهم القصدية المميّزة للعقيدة الدِّينيَّة، لا يجوز لفيلسوف الظاهراتية الاقتصار على مماثلات سهلة. فهو ملزم، من موقع الذات المتعقّلة، أن يُعَرِّجَ على السؤال الشائك المتعلق بالقوة التي تُسَوِّغ الاعتقاد أو القلب أو الإرادة. وحتى لو كانت كلّ «مُسَوِّغات الإيمان» لا تستند في أساسها إلى أحكام،

لما عنى ذلك بالضرورة أننا نصطدم هنا باعتقاد غير عقلانيّ على طول الخط. وهذا ما يصدق كذلك على موقع المعقولات.

2. كلّ ما قلناه إلى الآن يظلّ مجرّد حلم: وهو حلم فلسفة الدِّين التي تستلهم الظاهراتية. وبالرجوع إلى صورة مجازية أوردناها من قبل، يلوح كما لو أن هوسرل يوجد، بهذا الصدد، في موقف موسى فوق مرتفع التل وقد ائتمن يوشع على مهمة فتح الأرض الموعودة، في حين اكتفى هو بالتطلّع إليها من بعيد. وبالرُّغم من أن هذه الصورة المجازية قد تؤدي إلى تضخيم نرجسية عدد لا يستهان به من تلامذة هوسرل، ليست هذه الصورة في جوهرها صحيحة تمامًا. صحيح أن هوسرل لم يخلّف لنا مؤلفًا خاصًا بفلسفة الدِّين، لكنه بالفعل لم يكن يكفّ عن وضع «تصاميم تهيئة» مفصّلة، لا ننتبه غالبًا إلى مدى أصالتها، ولا إلى وجوب إخراجها بعد ذلك من السجلّات.

ويحق لنا أن نطبق على فلسفة الدِّين عبارة تفيد أن «الدافع إلى التفلسف لا ينبع من الفلسفات، بل من الأشياء ومن المشكلات» (Hua XXV 61). ولا يجوز للظاهراتية المتعالية الاكتفاء بإحصاء «الوقائع الدِّينيَّة» ووصفها؛ إنها ملزمة بإزاء ذلك أن تُواجِهَ أكثر المسائل جذرية ممّا يتعلّق بمنزلة الدِّين في التحول ـ إلى ـ الأنا عينها devenir- soi داخل الذات المتعالية. فهل يُسهِمُ الدِّين في «ميلادها المتعالي» وإلى أي حد تفعل ذلك؟ وما دمنا نعلم أن الأنا المتعالي «وعي بلا نفس»، فهل يحق لنا أن نزوّده «بنفس روحية»، كما يقترح هوسه (Housset) ذلك (المرجع نفسه، 12)؟ وهل يضطلع الدِّين بدورٍ في توليد هذه النفس؟

هذه بعض نقاط الاستفهام الكبرى التي توجّه الطريقة التي يعتمدها هوسرل في معالجة مسألة الذات المتديّنة وصلتها بفكرة الإله. وما قد يثير خيبة أمل الشارحين هو أن هوسرل لم يخلّف جوابًا مقتضبًا ولا جوابًا محدّد المعنى. بل كان يتابع بكثير من التوجس والحذر محاولات تلامذته جون هيرينغ (Jean Héring)، وديتريش فون هيلدبراندت (Dietrich von Hildebrandt)، وإديث ستاين (Edith Stein)، وهدفيغ كونراد-كارتيوس (Hedwig Conrad-Martius)، وجيردا والتر (Gerda Walther) ومحاولات ماكس شيلر (Max Scheler) بغية استثمار حقل الوصف الظاهراتي للوعي الديني. ويتعلّق الأمر عنده بمحاولات سابقة لأوانها، بحكم غياب استيعاب قوي وكاف لفكرة الظاهراتية المتعالية ولمنهجها.

لكن بعض فقرات كتبه المنشورة وبعض مخطوطات أبحاثه، تلمح إلى الأسلوب الذي كان يرمي به إلى تطبيق مجال البحث القصدي *Intentionalitätsforschung* الظاهراتي على الأفعال التي تمسّ خصوصية الوعي الدِّيني. والمسلّمة المبدئية في الفلسفة الظاهراتية المتعلّقة بالدِّين هي أن الظواهر الدِّينيَّة تشكّل منطقة دلالة مستقلة بذاتها وتوازي نمطًا رئيسًا مقابلًا لها من «الوعي الأصلي».

ولا نتخطّى عتبة هذه «المنطقة» وعتبة ظاهرتها إلّا بفضل الإرجاع الظاهراتي، أي بعد أن نضع بين قوسين أيّ تقرير في الموضوع أو أي إنكار لوجود الله، وأية معرفة إيجابية سابقة، سواء أكانت هذه المعرفة مستمدة من علم العقيدة ومن علوم التفسير أو من العلوم الدِّينيَّة. وما يصدق على الظاهراتية عمومًا، يصدق كذلك على ظاهراتية الدِّين: فإمّا أن تكون «خالصة» وإمّا ألّا تكون!

غاية العلم الصارم والتوق إلى حياة جديدة.

يتجسّد مفتاح فكر هوسرل في عبارة «تجديد» العقل الفاهم entendement أو «إصلاحه». ونستطيع قراءة قدر لا يستهان به من نصوصه بصفتها «دراسة لإصلاح العقل الفاهم». ولا تنحصر غاية الفلسفة، بما هي علم صارم، في حيّز العقل النظري، لكنها تتعلّق بالعقل العملي كذلك، أي إنّها تتعلّق بمشكلة تحقيق غاية حياة سعيدة ومتفرغة تمامًا لتحقيق المثُل العُليا الخالصة. والمهمة الأخلاقية ـ الدِّينيَّة التي ينبغي أن ينهض لها العلم الصارم، هي تمكين الذات من التحقيق الكامل لدعوتها الأخلاقية في حضن جماعة كونية.

وتبرز هذه الإشارات الأخلاقية الدينية بجلاء لا مثيل له في سلسلة المقالات التي حرّرها في شتاء ما بين عامَيْ 1922 و1923 بطلب من المجلة اليابانية الكايزو *The Kaizo* (وهي مفردة يابانية تعني «التجديد»). وبحكم تعذّر تتبع مختلف نصوص هوسرل التي تتعلّق بمشكلة الدِّين ومسألة اللّه، سأستثمر هذه المقالات لوصف «بيت القصيد» في مرحلة النضج الكامل الذي شهده فكره.

وتُعَدّ كلمة «تجدّد» صدى عميقًا لانشغالات هوسرل الأخلاقية في أعقاب

الحرب العالمية الأولى، فقد أقنعته الحرب بمدى الحاجة إلى «التجديد» بمعنى إنجاز ارتداد أخلاقي وابتكار ثقافة إنسية humainste أخلاقية منفتحة على الكونية». لقد شكّلت الحرب العظمى عنده كارثة أخلاقية ودينية، وشكّلت أيضًا كارثة فلسفية لا رجعة عنها، أدّت إلى أن تفقد الإنسانيَّة الثقة بالذات. ففي مستهلّ المقالة الأولى، يثير بنبرة تقشعر لها الأبدان آلام الناجين من الخنادق، الذين حملهم نفورهم من آلة الدعاية الحربية والأيديولوجيات الفلسفية والدِّينيَّة والقومية التي كانت تزكي تلك الدعاية، إلى التطلّع إلى مثالٍ في الفلسفة يحقّق غاية التفكير الجذري في الذات؛ ولم يعد الثمن المناسب متمثّلًا حينئذ في اجترار كلمات ورفع شعارات؛ فلا يوجد مطلب غير مطلب العودة إلى الأشياء نفسها في أمور فلسفة الأخلاق والدِّين.

وعندما يخلط بعضهم بين الظاهراتية المتعالية وما يشبه «باطنية فلسفية» «occultisme philosophique» في هذا المناخ الملتبس، بعد رفع حدّة «اللهجة القيامويّة» «ton apocalyptique» التي تتبّعها كانط في مقالة مشهورة، فإن هذا الواقع لا يغيب عن حسّ هوسرل الحذر والنقدي. لكن الأمر الذي يبدو له شديد الإلحاح بشأن كلّ المجالات، هو التذكير بأن «الظاهراتية تمثّل دائرة الموجودات الموضوعية التي ينظر إليها بواقعية غير حالمة *[nüchternster Sachlichkeit]*، حيث يفضّل قدرًا من الجموح أقلّ مما هو معهود في الرياضيات» (Hua XXVII, 95). والعقل القادر على فهم المعنى المطلق للعالم هو وَحدَهُ سيصبح مؤهّلًا للإجابة عن السؤال المتصل بمعرفة الشروط الكفيلة بتحقيق هذا الفهم في الحياة المعرفية والقيمية والجمالية والأخلاقية (Hua XXVII, 57).

ويفترض «الإصلاح الظاهراتي للفلسفة ولسائر العلوم» أن يُتَمَسَّكَ تمسُّكًا لا مزيدَ عليه بغاية الفلسفة بصفتها علمًا صارمًا تفصح عنه فكرة الظاهراتية المتعالية نفسها. ويحثّ هوسرل الفلاسفة على الإسهام في ميلاد إنسانية أفضل وثقافة ذات أصالة إنسانية، بدلًا من الاستسلام لموقف متشائم وانهزامي أو الاستسلام لواقعية تفتقر إلى غايات مثاليّة (أي الاستسلام للعقلية الكلبية «raison cynique» الذي كثر الحديث عنه في المدّة الأخيرة). ويبدو له أن الوقت قد أزف لتدشين تربية جديدة للنوع البشري، من خلال مواجهة المهمة الشاقة بامتياز من بين سائر المهمّات: إنجاز إصلاح جذري وعميق في الثقافة (أو بالأحرى الهمجيّة)

السائدة. ويتطلب ذلك، كما يُعلِنُ هوسرل منذ البدء، الثقة بمؤهّلات العقل «القادر على حمل الجبال» (Hua XXVII, 5) وهو عقل مؤهّل بذاته «لإصلاح عقلاني للثقافة» (Hua XXVII, 6).

فكيف «نقود إصلاحًا للحياة الثقافية»، وهي حياة خلو من أدنى قيمة، بغية تحويلها إلى حياة تهتدي بهدي العقل؟ إن كلّ صور العقلانية، بلا شكٍّ، ليست في مستوى حمل الأمانة التي تأبى الجبال حملها. إن هذه العقلانية تتطلّب «علمًا أيدوسيًّا بالإنسان عمومًا» (Hua XXVII, 10)، أي تتطلّب وجود علم قادر على الإشارة، بكلّ الصرامة الممكنة، إلى ما يجعل الإنسان يجسّد حقيقة الإنسان، بدلًا من أن نقتني أسماء بلا مسمّيات.

وتفيد أطروحة المقالة الأولى أن لا سبيل إلى «إصلاح» جذري بلا «تأمّل في الماهية» (*Wesensbetrachtung*). وبدلًا من أن تعرّض هذه الأطروحة للخطر فكرة الفلسفة بما هي علم صارم، تكشف عن راهنية الغاية المثلى للحياة الفلسفية، وتمكّن أيضًا، من منظور أخلاقي وديني، من تحقيق حياة تنتظم داخل معايير قائمة على العقل الخالص، وهو الأمر الذي لا يتردّد هوسرل في الإشارة إليه بصفته «معرفة *mathesis* العقل والإنسانية» (Hua XVII, 7).

## الدِّين والارتقاء الثقافي للإنسانية.

يتبيّن أن المقالات التي خصّ بها مجلة الكازيو *The Kaizo* تأمّلات في «الأنماط الصورية للثقافة والارتقاء الإنسانيين» (Hua XXVII, 59- 94) حافلة على الخصوص بفرضيّات متعلّقة بمشكلة الدِّين. إنها تفصح عن الفكرة التي كوّنها هوسرل بشأن مسؤولية الفيلسوف الأخلاقية. إذ لا يتردّد هوسرل في تحويل الفيلسوف إلى «موظف يخدم الإنسانية» وواعٍ وعيًا تامًّا للدَّور الذي يجب أن يؤدِّيه في ميلاد «إنسانية أخلاقية كونية» (Hua XXVII, 59).

لقد مرّت الإنسانية على امتداد تاريخها الطويل بمراحل متعدّدة تُوازي أنماطًا صورية متعدّدة من الثقافة. كان النمط الأول متمثّلًا في «الدِّين الطبيعي»، وهو نمط لا يدخله هوسرل في «دين الطبيعة»، بل يَعُدُّهُ دينًا ينشأ ويترعرع على

شاكلة الجسم العضوي الطبيعي. ويتخذ الواجب داخل هذا الصنف من الديانة شكل أمر إلٰهي لا رادّ له.

وليس محض مصادفةً أن يشكّل الدّين جزءًا أساسيًا من التطوّر العضوي للثقافة في كلّ أنحاء العالم. فالدِّين هو الذي سمح أولًا للوعي الإنساني بالارتقاء فوق الأسطورة، بفضل الالتجاء إلى معايير وقيم مطلقة. ويسير ارتقاء الوعي الأخلاقي وتقدّم الوعي الدِّيني في خطَّين متوازيين، ما دام الأمر يتعلّق فيهما معًا بالقدرة على الارتقاء إلى المطلق.

وما يصفه هوسرل هنا، هو ما قد ندعوه «إرادة مسلوبة وراضية» «hétéronomie heureuse» أو «قضاء إلهيًّا» «théonomie»، وهو ما يفيد أن الممارسات الإنسانية تفتقر إلى مباركة وإلى إرجاعها إلى مملكة معايير مطلقة، وهي المملكة التي يُحيل عليها بمعجم عتيق يعود إلى القدّيس أوغسطين «مدينة الرب» *«civitas Dei»*. ففي هذه المرحلة، لم يكن الدِّين حبيس خانة مخصوصة داخل الثقافة، وهي خانة النشاطات الثقافية والمؤسسات والتنظيمات الدِّينيَّة مع أماكنها «المقدّسة» حيث تتبلور معرفة ذات خصوصية دينية.

ويسمح مبدأ الحدس الوهّاب الأصلي بخلع معنى ظاهراتي خالص على عبارة شلايرماخر التي تفيد أن الدِّين «مقاطعة خاصة داخل النفس الإنسانية». لكن هوسرل يرفض أن يستنتج من ذلك أن الدِّين «ثقافة ـ مضادة» هدفها إنشاء مجتمع كامل إلى جانب المجتمع الواقعي، ويتزعّم ذلك التوجّه «الشمولي» داخل الكنيسة الكاثوليكية.

إن الديانة التي تنتمي انتماءً كاملًا إلى «المجال الخاص» والتي تنظيمها كتنظيم الحصن المنيع، ستتحوّل إلى ديانة مضادة للطبيعة. وتظلّ الحدود الفاصلة بين الثقافي والدِّيني غير مغلقة، بل تكون مفتوحة في السياق «العادي» و«الطبيعي» لثقافة هرمية. إن مؤاخذة الدِّين بمحاولة فرض معاييره الخاصة ومثله العليا على الثقافة تظلّ بلا معنى، ما دامت الحياة العادية والحياة الدِّينيَّة متطابقتين تمامًا. ويقدّم الدِّين خدمة ثمينة إلى الثقافة: عندما يواجهها بمطالب مطلقة، وكذلك يعلّم الثقافة بناء على ذلك كيف تتجاوز الوجود الجزئي من أجل الارتقاء إلى الوجود الكلّي الكوني.

فمن المنظور الدِّيني في الأقل، قد تتعرّف الأسرة الإنسانية الكاملة ذاتها داخل هذا «الفكر الوحيد»، حيث «يجب على كلّ هذا أن يكون كما ينبغي أن يكون، وألّا يكون على خلاف ما هو عليه»، وحيث يُعَدّ الخطاب الدِّيني المتعلّق بوقائع العالم خطابًا صحيحًا مطلقًا، وحيث يقدّر الدِّين أن ما يَعُدُّهُ خيرًا يمثّل الخير المطلق، وحيث تُعَدُّ القواعد التي يُخضع الدِّينُ لها السلوك أوامر غير مشروطة من الله نفسه. وتُستثنى سلطة التقليد الدِّيني من أدنى نقد وأدنى ارتياب. ذلك بأنّ هوسرل يؤكّد باستعمال صورة تحمل أكثر من معنى أنّه «لا يملك الحالم أدنى إحساسٍ بالسراب، ما دام لم يستيقظ بعد» (Hua XXVII, 61).

وعلى خلاف ما يوحي به الظاهر، لا يعني ذلك أن الدِّين وهم كاذب في طفولة العقل، يجب بعد ذلك على الإنسانية أن تدير له ظهرها، بعد بلوغها سنّ الرشد وبعد انتباهها إلى وجود العقل المتبصّر. فلو أدرنا ظهرنا للدِّين لتناسينا أن التاريخ الدِّيني نفسه قد اخترقَهُ تيارٌ لا يقاوم يقذف به خارج حدوده الذاتية وخارج أيّ غواية محايثة لكلّ نظام تيوقراطي، أي محايثة لكلّ نظام سياسي يقوم على أسس دينية. والكوجيتو، كما يتراءى للنائم، (إذا افترضنا أنه موجود) لا يستكمل نضجه؛ لكن الأمر على خلاف ذلك في ما يتعلّق بالوعي الدِّيني. إذ لم تتحقّق بعد الفكرة الغائية التي تعتمل في باطن الوعي الدِّيني بخصوص مدينة مخصوصة، وهي مدينة الرب *civitas Dei* التي تجعل الإنسانية الدِّينيَّة مدعوة إلى النضج وإلى التحوّل باستمرار.

هنا يثير هوسرل السؤال الجوهري الآتي: ما المنزلة التي ستحظى بها ممارسة الحرية في حضن ثقافة دينية؟ وهل تمثّل عبارتا «ثقافة دينية» و«ثقافة الحرية» تناقضًا في التعبير نفسه *contradictio in adiecto* ما دامت أية ممارسة لملكة النقد، بفعل تلك الممارسة نفسها، «معصية لله»؟ إنّ السؤال عن مدى قدرة الدِّين على تجسيد فكرة الحرية، كما يسلّم هيغل بذلك صراحة في نظريته بشأن «الدِّين المطلق»، يظلّ مسألة شائكة، ولا سيما أن فكرة العقل نفسه تتضمّن فكرة النقد. فعندما تَعُدُّ ديانة ما التفكير النقدي خطرًا قاتلًا، تتحوّل بالتعريف إلى ديانة لا إنسانية، ما دامت تتنكّر لصفة جوهرية للإنسانية. من هنا تأتي الخلاصة الحاسمة التي يستخلصها هوسرل: «على الإيمان الدِّيني foi قبول النقد الموجّه إلى حقيقته وإلى دعاواه» (Hua XXVII, 64).

صورة المسيح: رجل كامل الحرية.

إن السؤال الجوهري هو السؤال المتصل بالصلات القائمة بين أشكال التعبير الدِّيني عن حركات التحرير وحركات التحرير الفلسفية، وهي حركات لا تنفصل عن صيرورة نشأة العلم والفلسفة المستقلين، بعد عتقهما من كلّ وصاية دينية. وقد انبثقت حركة تحرير دينية من خضم الثقافة الدِّينيَّة التقليدية نتيجة وجود أزمة باطنية داخل هذه الثقافة. إذ يصبح التقليد المأثور (مثل الأشكال الساذجة للتيوديسيا التي تعتقد أن الشرّ الذي يصيب الناس عقاب إلٰهي) عاجزًا عن تقديم إجاباتٍ مقنعة عقليًا عن الأسئلة التي تؤرّق أذهان المتديّنين وتزرع الفتنة داخل الجماعة.

إن هوسرل الذي كان يحترس دائمًا من الخلط بين التقليد *tradition* والتقليدية *traditionalisme* والأصالة *traditionalité* (علمًا أن هذه الأخيرة تمثّل بنية تأسيسية في الحياة الذاتية)[17]، يتصوَّر أن التطوّر التاريخي للدين شبيه بصيرورة نضج روحي لا نهاية لها. وما يجوز لنا عَدُّهُ «نواة صلبة» حدسية داخل الدِّين يغتني بنواة أكثر غنى من الحمولات القيمية القابلة للفهم بصورة حدسية، وهي حمولات مستنيرة ببداهة مضيئة، مع أنها تظلّ في أثناء كلّ ذلك مغلّفة بخصائص واقعية لاعقلانية (Hua XXVII, 65).

ويذكّرنا هذا الموقف بالتفريق الذي أحدثه كانط بين نواة الدِّين العقلانية (الأخلاقية) وبواقيه *parerga*. فليس من حق الفيلسوف أن يعيب على الإيمان foi أن يكون مزيجًا من الحدس واللّاعقل، إذ إن السحر قد ينقلب على الساحر. ونجد داخل الفلسفة نفسها، بالرَّغْم من كلّ ما يقال، ما يُعَدُّ بواقيه! إن كلّ فلسفة واقعية concrète مطالبة عند هوسرل بأداء دَيْنها للواقع الفعلي facticité. والسؤال الجوهري آنذاك، هو معرفة كيفيَّة تعامُل الفرد المتدين مع هذا المزيج من الحدس والواقع الفعلي، أي كيفيَّة نجاحه، أو عدم نجاحه، في الارتقاء إلى «المصدر»، أي إلى الحدس الواهب الأصلي الذي ندركه في نقاوته.

---

(17) راجع بشأن المصطلحات المستعملة في كتاب بول ريكور.
Paul RICOEUR, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Ed. du Seuil, 1985, p.314-324.

كتاب الزمان والسرد، صدر عن دار الكتاب الجديد المتحدة.

إن «حالة المسيح» عند هوسرل مثال نموذجي (وربما وحيدٌ) يشهد على أزمة وعلى نقد منظومة دينية معطاة سلفًا ومدعوة إلى تطهير ذاتها جذريًا. وفي أثناء هذه الأزمة، «تُبرَزُ هذه الحمولات القيمية teneurs axiologiques داخل الحدس الأكثر حيوية، على نحو يصبح معه الفرد المشبع بالدِّين يلتمس فيه طريقًا تجعله يتقدّم بطريقة حيّة من حدس إلى حدس، بغية خلق تمثّل لله وللأوامر التي يوجّهها الله إلى الإنسان وإلى شعب الله، وهو الذي لا يملك مصدرًا آخر غير هذا الحدس، أي إنّه يمتلك حمولات قيمية خالصة ولا يحتفظ من التقليد إلّا بالإطار الأسطوري البسيط، بصفته ما قد بقي من الخاصة الواقعية اللّاعقلانية» (Hua XXVII, 65).

ويتيح لنا الملحق IV فهمًا أفضل لما يعنيه بما بقي من هذا الواقع الفعلي اللّاعقلي. إذ يصرّح هوسرل بأنّ ما يحرّك مشاعره داخل الأناجيل لا يتمثّل في المعجزات ولا في الأساطير، بل يتمثّل في «هيئة المسيح التي تخترق الواقع المحسوس وتتجاوزه» [Hua XXVII, 101]، وهي صورة تنكشف في موعظة الجبل وفي الصور البلاغية لملكوت اللّه. و«لا شك في أن السلوك، كما هو مأمور به هنا، نابع من كمال أخلاقي خالص، ولا شك في أن القدرة على فعل ذلك ستكون قمة السعادة ولا بد لها من أن توقظ الحبّ في نفسي والحبّ الخالص بامتياز. إذ ينتصب المسيح أمامي، لا من خلال أوامره فحسب، ولكن كذلك بصفته رجلًا يتمتع بفضيلة أخلاقية كاملة، ويلقي نظرة صالحة خالصة على كل البشر القادرين على حمل بذور فضيلة الصلاح الخالصة والممكنة، ويرنو إليهم بحبّ خالص، أي بحب من يفهم كل شيء ويغفر كل شيء. ولا يسعني أن أتخيله إلاّ في صورة فضيلة الصلاح الخالصة تمشي على قدميها: أي أتخيّله رجلًا كاملًا» (Hua XXVII, 100).

تلخّص هذه الأسطر إسهام هوسرل في تحديد فكرة المسيح *idea christi*، «الفكرة النموذجيّة ـ النمطية لِـ «الإنسان الإله» (Hua XXVII, 101). فهل يتعلّق الأمر فقط بإسقاط فكرة كانط لِلمسيح داخل الحقل الظاهراتي؟ لا شك في أن السؤال يستحق أن يطرح. فما «يكتشفه» المسيح بفضل تجربة تتجسد نواتها في الوعي باتحاد أصلي بالربّ هو سعادة الإيمان foi، وهو البداهة الأصلية التي

تمنح الإيمان قوته التي لا تقاوم، مزوّدة إياه بأساس مطلق. ويشهد مثل هذا الإيمان على قدرته على خلع وهب المعنى للعالم، من خلال حياة تشي بمعنى مطلق.

إن النتيجة المترتّبة على ظهور المسيح هي تحوُّل جذري للدِّين، وهو تحوّل يوازي عند هوسرل ظهور «نمط جديد من الديانات». إذ لم يعد الدِّين قائمًا على تقليد لاعقلاني، بل أصبح «يستمد روافده (التي قد يقال عنها من جهة ما إنها عقلانية) من تجربة دينية أصلية» (Hua XXVII, 66). إنّ إيمانًا حرًّا على هذا النحو تقوده حدوس خالصة أيدوسية، يتطلّع بالضرورة إلى التحوّل إلى ديانة عالمية. ويجب أن يكون تبني هذا الإيمان ناجمًا عن فعل حر يمارسه الوعي، ما دام «الاعتناق الحر» يتمثّل في «تكرار التجارب الأصلية للمؤسّس، وهو يمارسها أيضًا».

إن المطالبة بصيرورة هداية جذرية لا تصدق فقط على الجيل الأول من المسيحيين، بل هي كذلك مكوّن بنيوي في الإيمان المسيحيّ. فـَ «حتى من ولد داخل هذه الديانة وترعرع فيها مطالب بأن يجد فيها علاقة شخصية بالمسيح، وباللّه من خلال المسيح، في صلب حدس ديني أصلي» (Hua XXVII, 66). وكلّ إيمان يُبدي ثقة عمياء بالتقليد المأثور، ولو كان تقليدًا مسيحيًّا، يكفّ عن أن يكون مسيحيًّا. ولا يُغفِلُ هوسرل كونَ المسيحية قد عبَّدت الطريق أمام التنظيم الكهنوتي. لكن ما تجدر الإشارة إليه هو ضرورة عدم التسوية بين هذا الكهنوت وعالمية الفكرة الإمبراطورية. إذ لا تخدم الإمبراطورية إلّا نفسها ومجدها الخاص، في حين لا تشغل الكنيسة وظيفة غير وظيفة خدمة فكرة ملكوت اللّه، وهو ملكوت الحرية الخالصة. في هذه الحالة، «يعرّف الدِّين نفسه وهو الذي ينجب منظومة المعتقدات المعيارية، أنه دين قد انبثق من حدوس دينية أصلية، ومن موقف حرّ وحدسي وعقلاني في الوقت نفسه، وهو دين قائم على إيمان حرّ وعقلاني، لا على تقليد مأثور أعمى» (Hua XXVII, 67).

هذا هو الشرط الخاص الذي يؤهّل الإيمان الدِّيني للتحالف مع حركات تحرير منبثقة من المعارف العلمية والفلسفية. ويضيف هوسرل وهو لا يُخفي فخره «أن التساؤل عما يعنيه كلّ هذا، يُفيد أن دراساتنا قد عملت على إفهام معناها

على نحوٍ ملموسٍ» *in concreto* (Hua XXVII, 67). وتبرز تأمّلاته في مسيحية العصور الوسطى، كما تبرز ثقافته الدِّينيَّة، أن الالتقاء بين عقيدة حرّية الكلام *parrhésia* لدى القدّيس بولس وحرية الفيلسوف ليس خاليًا من كلّ توتر. وتشهد مسيحية العصور الوسطى على وجود خطر السقوط في نزعة تقليدية من طينة جديدة، وهي نزعة تجد مصدرها في «عَدّ التأويلات الفلسفيَّة لمضامين هي في الأصل حدسيَّة حقائق لاهوتيَّة مطلقة» (Hua XXVII, 70). وشيئًا فشيئًا، بُدِّدَت السعادة التي يفيضها علينا الحدس الواهب الأصلي اعتمادًا على «الإشباع الذي يتيحه إيمان يكتفي سطحيًا بشعائر لا نعرف حكمتها» (Hua XXVII, 70). ولن نستغرب أن تظهر حركة دينية جديدة، وهي حركة الإصلاح، لتعيد الاعتبار لحقوق «حرية الإنسان المسيحي» التي يتحدّث عنها لوثر، وهي الحقوق التي تمثّل لهوسرل «الحقوق الأصلية للحدس الدِّيني» (Hua XXVII, 72).

ولم يَحُل هذا «التحيّز الذي أعرب عنه هوسرل تجاه لوثر» بينه وبين الاعتراف بأن الوقائع التاريخية محكومة من الداخل «بعقلانية خفيّة» (Hua XXVII, 101). وقد نستطيع تطبيق مقولة هيغل بشأن «مكر العقل» على «العقل الظاهراتي». إذ يتمثّل مكر العقل في أن «التطلّع المحموم إلى ملء مقاصد دينية (مثلما هو الشأن في ملء مقاصد فنية) وحدوس الخلاص، وفي أن التطلّع إلى ما يمدّنا بقارب النجاة، يعرفانِ إشباعًا قد يزوّدنا بلحظة إشباع حقيقية، بالرُّغم من أن صور الإشباع هذه قد تظلّ نسبية وتتطلّب مع الوقت أشكال إشباع أكثر عمقًا» (Hua XXVII, 102).

«هنا في الحياة الدنيا، نرى في مرآة، في إبهام» (Co 13, 12)، لكننا نرى مع ذلك عطاء المعنى المطلق. إن الوعي الدِّيني في أثناء رحلة الحياة *statu viatoris* ليس «وعيًا شقيًّا» على طول الخط، ولا هو محروم حرمانًا نهائيًا من أيّ إشباع. إذ يوجد شيئان ضروريان في الدِّين والأخلاق هما: الحدس الواهب الأصلي و«النقد المقتضب الذي يحكم على مستويات الاقتراب، وهو يبدي اهتمامًا متساويًا بالجوانب الإيجابية والسلبية» (Hua XXVII, 102).

ويتأمّل هوسرل الوعي الدِّيني ومعطياته الظاهراتية من هذا العلو، مع تأكيده بقوة أن انبثاق العقل الظاهراتي قد قلب المعطيات من رأسها على عقبها. «أنا

أحتاج إلى الحدس، وإلى 'تجربة دينية' أصيلة، وأنا أحتاج إلى الأمْثلة، واضعًا يدي على الممتلئ على نحوٍ تامٍّ وخالصٍ ومتمسكًا به في صورته الخالصة الحدسية. لكن قد يكون مجال الحدوس الذي نتوفّر عليه محدودًا جدًّا، وقد يكون الحدس شديد العتمة وأقل اكتمالًا. ويخيب سعي كلّ من أقدم على محاولات بلورة خالصة، ما دام الحدس الدّيني يفترض وجود حدس كلّي لا يعلوه حدس آخر بين المعطيات المطلقة» (Hua XXVII, 102).

وعلى فيلسوف الدِّين الذي يقرأ هذه الأسطر أن يقدِّر رهاناتها. فعندما نطالب العقل الظاهراتي بتأسيس فكرة عقلانية للدِّين، نتراجع آنذاك عن مبدأ الحدس الواهب الأصلي. ويمكن القول إن الفكرة الظاهراتية بشأن العقل، وإجمالًا إن فكرة «حياة خالصة واحدة لا ثاني لها، وفكرة طريق لامتناهية نحو الحرية يُسهِمُ فيها الجميع، ويتوفّر كلّ واحد منا فيها على وظيفته ودرجته» (Hua XXVII, 103)، تلزمنا التفريق بين معنيين لمفردة «دين». «قد يكون الإنسان مطالبًا بابتكار الدِّين بمعناه المزدوج: من جِهة أُولى، بابتكار الدِّين بصفته أسطورة متدرّجة، وبصفته حدسًا أُحادي الجانب وأصيلًا يحدس مُثلًا دينية عالية، وهي أسطورة محاطة بأفق انطباعات أوّلية، وتظلّ أبعادها اللّامتناهية محتجبة عنا، فارضة علينا الإذعان للّامعقول؛ ومن جِهة ثانية، بابتكار الدِّين بصفته ميتافيزيقا الدِّين، وخاتم علم الفهم الكلي، بما هو معيار كل رمزية أسطورية حدسية، ومُنَظِّم كلّ وجوه متخيّلها وكلّ تحوّلات هذا المتخيّل» (Hua XXVII, 103).

ويُبرز هذا التصريح ما يعنيه هوسرل «بظاهراتية الدِّين» بمعناها الحقيقي. إذ تستند الثقافة الدِّينيّة هي أيضًا، كما هو الشأن في الثقافة عامة، إلى تعزيز معقّد يتعزّز بين أشكال التبصّر aperceptions الفردية منها والجماعية، وهي أشكال التبصّر التي تفسّر الطُّرق المختلفة التي تنظر كلّ ثقافة أو ديانة من خلالها إلى العالم. والإمكان الوحيد الباقي لإصدار حكم على مختلف الثقافات، سواء أكانت ثقافات دينية أم لا، هو أن نفرض على كلّ ثقافة الاحتكام إلى فكرة العقل الغائية.

هذا هو الذي يمكّن هوسرل من اتخاذ مسافة نقدية تجاه المركزيّة الأوروبيّة بالذات، ومن التصريح بأن بعض النصوص البوذية تعكس وجود مطلب متعالٍ وأصيل، لا يقل أهمية عن النصوص المماثلة التي أبدعتها الحضارة الغربية (Hua XXVII, 25 s.).

إن فكرة كمال العمل entéléchie التي تدبّ في شرايين كلّ الثقافات الإنسانية هي التي تتطلّع إلى حرية تكتمل يومًا بعد آخر. ويُحَمِّلُ هوسرل الفلسفة، والدِّين أيضًا، على نحو ما فعله اسبينوزا من قبل، مسؤوليَّة تحقيق هذا الطابع الإنساني. فعندما تتحرّر ديانة ما من المثبّطات المؤسَّسيَّة أو غيرها، وهي مثبّطات تتحكّم في سيرها العادي، تصبح ديانة أرقى (Hua XXVII, 64).

ويعتقد هوسرل بكلّ جوارحه وجود «واجب مطلق» (*«absolutes Soll»*)، حتى لو كان لا يندمج مع وجوب شريعة ما. وهذا المطلب اللّامشروط هو الذي ينعته الوعي الدِّيني بعبارة «**الواحد الأحد** الواجب الوجود» الذي يرتهن به نجاح حياة كاملة أو فشلها. وقد ذهب هوسرل في رسالة أرسلها إلى جيردا فالتر (Gerda Walther) إلى درجة الإشارة إلى أن مصدر هذا الاقتناع قد يكون حدسًا ذا طبيعة «صوفية».

### «كمال الكمالات» إلٰه الظاهراتية المتعالية

إذا كانت ظاهراتية الدِّين هي «ميتافيزيقا الدِّين»، فهل تتضمّن كذلك «علم لاهوت» أي «فكرة عن الله» وما عسى أن تكون؟ إن هذا السؤال أكثر إلحاحًا للفكرة نفسها المتعلّقة بالعقل الظاهراتي بالقياس إلى فكرة الوعي الدِّيني بصفته مصدر الحدوس الوهابة الأصلية. وقد أسرَّ هوسرل إلى رومان إنغاردن (Roman Ingarden) خلال شبابه أنه لم يكن يستشعر مسألة فلسفية أهم من مسألة اللّه، وهي مسألة اضطرت الإنسانية إلى مواجهتها منذ نعومة أظفارها. فيجب على الظاهراتية عنده ألّا تكفّ عن طرح أشرف أسئلة الفكر النهائية (Hua I, 182). و«تستند المشكلات الميتافيزيقية هي أيضًا مرّةً أخرى إلى خلفية ظاهراتية، وتجد فيها صورتها الحقيقية ومناهجها المتعالية المستوحاة من الحدس، شأنها في ذلك شأن مجمل المشكلات الفلسفية الحقيقية». (Hua IX, 253). وقد قاده ذلك إلى

التساؤل عن إمكان، بل عن ضرورة، تلقي فكرة الله في صلب الوعي المتعالي، بصرف النظر عن أية «ألعاب بهلوانية» أو عن أيّ «هذيان تأمّلي» (CM 166).

والميتافيزيقا هي خاتمة علوم الوقائع المادية، بخلاف الظاهراتية التي تُعَدّ أشرف العلوم الأيدوسية. فهي وحدَها المؤهّلة لحمل العنوان الأرسطي «الفلسفة الأولى» بجدارةٍ، مع العلم أن هذا العنوان يرمز في ذهن أرسطو، كما يعلم الجميع، إلى الثيولوجيا [اللاهوت أو العلم الإلهي]، بصفتها علم الكائن الأول مرجع كلّ ما هو موجود. وإذا ما كانت الظاهراتية المتعالية تنهض لوظيفة الميتافيزيقا العامة بصفتها علمًا متعالياً *scientia transcendantalis*، كما هو محدّد المعالم في الخُطاطة الكلاسيّة التي وضعها كريستيان فولف (Christian Wolf)، فكيف نضبط صلتها «باللاهوت الفلسفي» وهو اللاهوت الذي يشغل جذعًا من الجذوع الثلاثة في الميتافيزيقا «الخاصة»، كما هو مبيّن في الخطاطة السابقة نفسها؟

**العقل وغائيته الكونية وإمكان ظهور اللاهوت الفلسفي.**

إن الفلسفة في ذهن هوسرل هي ثمرة العقل المستقل تمامًا في تقرير مصيره. وكما أن استقلال العقل لم يُثن عزم أفلاطون ولا أرسطو عن طرح مسألة الله، لا يُحظَرُ السؤال من ذلك على فيلسوف الظاهراتية. ونجد في بعض النصوص المنشورة، وفي كثير من مسوّدات البحث المخطوطة[18]، مشاريع تمهيدية خاصة باللاهوت الفلسفي الموافِقَ لفكرة العقل الغائية، كما أشار إلى ذلك كثير من شرّاح هوسرل.

لكننا ملزمون قبل ذلك أن نفحص الصيغ التي يطرح من خلالها السؤال داخل الظاهراتية. فهل يجوز لنا نقل السؤال المشهور الذي طرحه هايدغر: «كيف يأتي الإله إلى داخل الفلسفة بما هي فلسفة؟» إلى ظاهراتية هوسرل؟ نعم لا شكّ في ذلك، على أن نولي المعنى الظاهراتي لـ «الكيف» عنايةً خاصّةً «الذي يُحيل على صيغة هِبة. ويفرض علينا ذلك إعادة صياغة سؤال هايدغر على النحو الآتي:

(١٨) لقد بدأ إعداد نشر هذه النصوص تحت إشراف شومان: E./K. Schumann
*Grenzprobleme (Metaphysik, Teleologie, Theologie.*

«كيف يُقَدَّم «الله» إلى الأنا المتعالي»؟ وكيف يستطيع هذا الأنا تأسيس دلالة المفردة «إله» من خلال إرجاع الدلالة إلى بداهة أصلية؟».

ولا يتعلّق الأمر لدى هوسرل بمسألة وجود الله ولا بالصفات التي تليق بإله مستنبط من الفكر الخالص. فمثل هذا الإله مجرّد إفراز «شطحات فكرية»، وهو شبح ابتدعه الفكر البشري كيفما اتفق، أي إنّ هذا الإله مجرّد شبح عقلي *Hirngespinst* (Hua VIII; PP 400). وبالفعل، أطلق هوسرل نعت «الشبح العقلي» على ما ينعته جان لوك ماريون (Jean Luc Marion) بِـ «الصنم المفهومي». وحتى بعدما صرّح هوسرل أسوة بكانط بأن أية مناقشة لشروط إمكان المعرفة ستنتهي عاجلًا أو آجلًا إلى مواجهة مفهوم الله الذي يقع في تخوم مفاهيم أخرى، وهو «مفهوم» لا يقوى الملحد نفسه على الاستغناء عنه عندما ينبري إلى التفلسف» (Hua III/1, 265)، ولا شيء يبيح أن نستنتج من ذلك أن مفهوم «المثل المتعالي الأعلى» ـ الذي يقع في تخوم مفاهيم أخرى ـ كافٍ وحدَهُ للإفصاح عن معنى الله في صورته الظاهراتية الحقة.

ومن خلال التساؤل عن التحقّق الفعلي للمثل العليا المطلقة وعن قدرتها على تنظيم الواقع المعطى في صورة وقائع عارضة (Hua XXVIII, 180-181)، يكتشف هوسرل عن أن الظاهراتية المتعالية لا تستطيع تجنّب طرح مسألة الله. ويتعلّق الأمر قبل كلّ شيء بالتماس «المعنى الإلهي للكينونة والخلق الإلهي للعالم» (Hua XXVII, 235). فهذه كذلك هي المهمة التي يكِلُها هوسرل إلى الفلسفة، لخدمة التفكير الكوني للإنسانية.

ويتأسّس في ذهنه، «كلّ وجود مفارق بصورة منحصرة داخل حياة الوعي، في صلة لا تنفصل عن هذه الحياة»، «إذ إنّ أيّ جنس معنى وأيّ جنس واقع يتأسّسان» داخل الذاتية المتعالية. (Hua I, 97; 52- 53). ولا يحتمل قانون «الوجود المفارق داخل الوجود المحايث» أي استثناء، وإلّا أدّى الاستثناء إلى تقويض فكرة المثل الأعلى المتعالي نفسه. وهل يجوز لنا أن نقول عن وجود مفارق إلهي لا يتأسّس إلّا داخل الوجود المحايث للوعي الإنساني، إنه «إلٰهي» بالمعنى الكامل للكلمة؟ فضلًا عن ذلك، يُعَدّ هذا السؤال صدى لسؤال أُثيرَ من قبل هو: هل نملك حقَ أن نطبّق على فكرة الله ما يقوله هوسرل عن فكرة العالم؟ أهي فكرة «نؤسّسها

داخل محايثة حياتنا الواعية، سواء أكانت حياة فردية أم جماعية [...] وفي التحليل الأخير [...] أهي فكرة خالصة وبسيطة» (Hua VII, 277; 354)؟

ويتساءل هوسرل في فقرتين أساسيتين من كتاب الأفكار *Ideen I* عن إمكان وجود مُسَوِّغات تنتصر «الوجود كائن 'إلهي'»، وهو كينونة لن تتمتّع «بوجود مفارق خارج العالم» فحسبُ، بل ستتمتّع كذلك بوجود مفارق خارج الوعي 'المطلق' (Hua III/I, 125). وليس مصادفةً أن تكون مفردتا 'الإلهي' والوعي 'المطلق' محاطتين بقوسين في أثناء صياغة المشكلة. فما يتعلّق به الأمر إنّما هو الدلالة التي تحتملها المفردتان بالنسبة إلى الذات المتعالية التي تُطابِقُ المنطقة الخالصة من الوعي، والتي تُعَدّ 'مطلقة'. ولذلك، يوضح هوسرل أن الأمر يتعلّق من جهة «'بمطلق' بمعنى مغاير يختلف عن مطلق الوعي، كما قد يتعلّق، من جهة أخرى، بالموجود المفارق بمعنى مغاير يختلف عن المفارق للعالم» (Hua III/1, 125).

والمهمّ هو ضرورة عدم الخلط بين الوجود المفارق الذي يميّز مجال الوعي الخالص ووجود الله المفارق. إذ يبيّن هوسرل أن الإرجاع يتيح لنا بالفعل الوصول إلى منطقة مطلقة وأصلية، أي إلى منطقة «المطلق المتعالي». لكن هذا المطلق ليس المطلق النهائي. فلا يتعلّق الأمر إلّا «'بمطلق' يتأسّس هو نفسه في معنى ضارب في الأعماق وأصيل تمامًا *[in einem gewissen tiefliegenden und völlig eigenartigen Sinn]* وهو معنى يجد مصدره الأصلي داخل مطلق نهائي وحق» (Hua III/1, 126).

ويسمح لنا هذا التصريح بتلمُّس معالم لاهوت فلسفي من إلهام ظاهراتي، أي إنّه يسمح للفلسفة بتحمّل مسؤوليتها في معالجة مسألة الله من لدن العقل الظاهراتي. والطريقة التي يحدث بها العبور من علم الأنانة égologie إلى اللاهوت تواجهنا بقدر من الصعوبات، بل من المعضلات apories التي لا تقل قدرًا عما اضطر تلامذة ديكارت إلى مواجهته، في أعقاب تصدّيهم لسؤال «ترتيب المسوّغات العقلية» «ordre des raisons»، بما يسمح لنا بالانتقال من الوضع المركزيّ التأسيسيّ الذي يطالب به الكوجيتو الديكارتي في «التأمّل الميتافيزيقي»

الثاني إلى منزلته في خاتمة «التأمّل» الثالث التي تجبره على الاعتراف بأنه غير قادر على أن يتضمّن فكرة الله.

وقد وضع هوسرل بحذق لا مثيل له إصبعه على المعضلة الأساسيَّة التي نصطدم بها في أثناء محاولة التماس «طريق غير مذهبي إلى الله»، (E III 10, 18) وهو ما عُبِّرَ عنه باللغة اللاتينية على النحو الآتي: *«itinerarium phaenomenologicum mentis in Deum»*، «الطريق الظاهراتي الذي يسلكه العقل نحو الله»، حينما كتب يقول: «إن الله نفسه، في ذهني، موجود على النحو الذي يوجد عليه بالنظر إلى طريقة ظهور وعيي نفسه. ولا يحق لي في هذا الموقع نفسه أن أشيح بوجهي إلى الوراء مخافة التجديف الظاهر في حق الله، بل عليَّ بإزاء ذلك مواجهة المشكلة مباشرةً. هنا كذلك [...] ربما لا تعني عبارة «طريقة ظهور الوعي» أنني أنا من يبتكر هذا الوجود المفارق الأعلى ويُنتِجُهُ» (Hua XVII, 335; 221).

وقد تزرع عبارة «ربّما» بذور الاضطراب في ذهن كلّ الذين يُقِرّون قراءة ليفيناس (E. Levinas) «للتأمّل الميتافيزيقي» الثالث لدى ديكارت، وهو تأويل يفيد أن فكرة الله «لا توضع بداخلي» إلّا بظهوري الأخلاقي أمام الآخر، أي عندما يأتي ليعكّر صفو الكوجيتو[19]. فهل يسمح الأنا المتعالي لنفسه بأن يحتل موقع المفعول به؟ لا دليل على أن هذا السؤال يحتمل معنى لدى هوسرل.

وجوهر المعضلة هو التفكير في إله مفارق لا يتحد بالعالم، دون أن نضع علامة استفهام، مع ذلك، على أولوية الذات المتعالية. إن الله يأتي أولًا إلى فكرة فيلسوف الظاهراتية بصفته «ممثّلًا مثاليًا للمعرفة المطلقة» (Hua III/1, 315; 506). وتُطابِقُ مسألة «قابلية تصوّر» الله مسألة قابلية تصوّر معرفة مطلقة. والحديث عن «عقل مطلق»، يعني الحديث عن «مصدر غائي لأيّ عقل داخل العالم» (Hua VI, 7; 14). إن مصطلحي «الغائية» و«اللاهوت» «téléologie»/«théologie» متشابكان على نحوٍ كبير في تصوّر هوسرل بحيث

(19) راجع كتاب ليفيناس:
Emmanuel LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p.93-127.

يشكّلان معًا وجهي عُملةٍ واحدةٍ (Hua XV, 378-386). وعلينا أن نتصوَّر الله «كمالًا مطلقًا» «entéléchie absolue». وتحرّك هذه الغائية الصيرورة التاريخية للفلسفة منذ بداياتها، لكنها لا تكتسب وعيًا كاملًا بذاتها إلّا في الفلسفة الحديثة، ولا سيّما الظاهراتية المتعالية.

إن كونية العقل ووحدانية الله تسيران بتَوازٍ في ذهن هوسرل. وهذا ما يقوده إلى الإقرار بأن «الفردي هو العنصر الجوهري في مفهوم الله» (Hua VI, 335; 369). ولا يتعلّق الأمر هنا بمسألة سمو التوحيد على الشرك فحسبُ، بل يتعلّق أيضًا بإمكان الاعتراف بأن الله هو «موناد المونادات». وعلينا ألّا نتصوّر الأنا الإلٰهي الذي يحتوي الكلّ *(Allich)* (Hua VI 67; 77)، بناء على قياس المماثلة بالأنا الإمبيريقي. ويصف هوسرل الأنا الإلهية، بلهجة لا تقل حماسةً عن لهجة فقرة الميتافيزيقا لأرسطو التي أوردناها في التقديم، بصفات «حياة لا محدودة، وحبّ لا محدود، وإرادة لا محدودة» (B II 2, 53)، وهي أنا لا تَفعلُ شيئًا سوى أن تحيا حياةً لا محدودة وحياة كاملة بلا حدود، فهي إذن تحيا حياة ملؤها سعادة غير محدودة كذلك. ونحن جميعًا نسهم، في صلب الحياة المتعالية، في حياة الله المطلقة هذه.

وبخلاف آلهة أبيقور، لا يؤدّي الإفراط في السعادة إلى تحويل الله إلى كائن عديم الإحساس وغير مُبالٍ بآلام الناس. إنه يتجاوب ذاتيًا مع [*lebt in sich nach*] معاناة الآخرين وأخطائهم، ولا يستطيع تخطّي محدوديته وخاصية ـ أنه ـ غير ـ موجود ـ في ـ التوافق اللّامحدود الموجود لأجله، إلّا إذا شارك بكل الإخلاص المطلوب في معاناتهم وأخطائهم، وشاركهم بالإشفاق عليهم» (B II 2, 53). ولم يخطئ اللاهوت العقلاني حينما ذهبَ إلى أن الله في كلّ مكان؛ إنه يكتفي بالإشارة في لغة رمزية إلى أن «حياة اللّه تحيا داخل كلّ حياة».

## إله العقل الظاهراتي وإله الإيمان الدّينيّ.

I. إن مطلب تأسيس المعنى «الله» داخل محايثة الوعي الخالص، حينما نتعرف فيه وجود أنا مطلق وأصلي ومصدر كلّ حياة (K III 6, 399)، يطرح السؤال الآتي: هل هذا المطلب هو الرأي النهائي الذي تقرّ به الظاهراتية المتعالية؟ قد يكون الجواب بالإيجاب، لأنّ أيّ «كلام عن الله»، والذي يتأسّس

على الأنا، لا يصل إلّا إلى مبدإ العقل، لا إلى الأصل المتعالي لصيرورة الوصول إلى الذات»[20]. وقد انتهج اللاهوت الفلسفي لنفسه مع هوسرل طريقًا «غير تاريخي» نحو الله، عندما رفض الالتجاء إلى أيّ تقليد تاريخي أو ديني أو صوفي أو روحي بالمعنى العام للكلمة. ولا يتعلّق الأمر «بطريق غير مذهبي نحو الله» فقط، وهو طريق لا يعلن ولاءه لأيّ معتقد ديني مخصوص، بل يتعلّق كذلك بطريق يجوز لنا نعته كذلك بأنّه «طريقٌ مُلحدٌ نحو الله» (A VII 9, 21). ويتولّى فيلسوف الظاهراتية مهمة تأسيس معنى اسم الجلالة «الله»، دون أن يسلّم منذ البدء على الفور بالمعنى الذي يحتمله. فلا معنى لركوب هذا الطريق إلّا لمن يجازف بالسير فيه فعلًا، مهما تكُنْ عواقب ذلك. وعليه، لا يستجيب لهواجس الدفاع عن العقيدة التي تحرّك معتقدًا دينيًا مخصوصًا.

2. هناك فرق بين أن نؤسّس فكرة الأيدوس «الله» داخل محايثة الوعي، وأن نُراعيَ تكوين الوعي بالذات الأخلاقي والدِّيني في حضن تاريخ متعالٍ يتضمّن كلّ الإنسانية. هنا بالضبط يجب الإقرار بأن الله غائية فاعلة و«موناد المونادات». وتتضمّن فكرة الله، حين نتصوّره «كمال الكمالات»، منظور كونية الأخلاق والدِّين، وهو منظور يؤسّس على نحوٍ ما المعيار الفكري للأخلاق والديانات العالمية (A VII 9, 20).

وقد نتساءل، انطلاقًا من هذا الكلام: كيف تلتقي «الطريق غير المذهبي إلى الله»، وهو طريق «علم لاهوت منحدر من عقلانية واجب مطلق» (A V, 21, 24)، مختلف الطرق التي التمستها الديانات التاريخية إلى الله. إن المسألة عند هوسرل هي مسألة معرفة الشروط التي تجعل ديانة تاريخية مخصوصة إرهاصًا «الوجه غائي للديانة من منظور الأبدية *sub specie aeterni*»، وهي كذلك بصورة عامة مسألة معرفة الدلالة المتعالية الممكنة التي تحتملها الديانات التاريخية. إن مهمة الفلسفة المستقلة هي أن تتيح فهم الدواعي التي تجعل «الإيمان، الذي يُعَدّ ثمرة صيرورة تاريخية، ويعتمد تمثّلات الوضع التاريخي ولسان المرحلة التاريخية في توارثه، قادرًا على تسويغ شرعية دعوى التعبير عن حقيقة مطلقة، بالرَّغم من تباين الصيغ الدِّينيّة والتأويلات، ومنها التأويلات الفلسفية» (E III, 10, 18).

---

(20) Emmanuel HOUSSET, *Personne et sujet selon Husserl*, p.286.

3. تلمح بعض المخطوطات غير المنشورة إلى أن هوسرل نفسه قد فكّر في إمكان وجود «علم لاهوت ظاهراتي» يشد عضد ظاهراتية الدِّين، وتكمن مهمته في تسويغٍ متعالٍ للمفردات الأساسيَّة في المعجم الدِّيني، مثل: «حياة جديدة» و«تسويغ» و«خلاص» و«فداء» و«سعادة»، وما إلى ذلك.

إن الإطار الذي يستند هذا الافتراض هو فكرة دقيقة للذات الأخلاقية، وقد أُسنِدت إليها دعوةٌ vocation مطلقة. والحديث عن «حياة مبنية على دعوة مطلقة» (المرجع نفسه، 250) ليست صورة بلاغية للإحالة على الأمر الواجب الكانطي. بالفعل، تعلم الأنا عينها le soi الأخلاقية لدى هوسرل هي أيضًا أنّ من المحظور مطلقًا معاملة الغير بصفته وسيلة للوصول إلى غايات ربّما لا نصرّح بها. لكنّ هوسرل يرى أن الأنا الذاتية ipséité الأخلاقية لا تتأسس بغير تجربة المحبة، بغير تجربة هبة الأنا الذاتية من غير أي تردّد، بغير النشوة والقوة اللتين تستطيع المحبة وحدها أن تمنحنا إياهما. ولا سبيل إلى تحقيق الأنا الذاتية على نحوٍ عقلانيٍّ تامٍّ بغير محبة. يقول هوسه: «صحيح أن الأنا قد ينجلي أمام نفسه بصفته أول من يأتي في سلّم المسؤولية، لكن هذا متعذّر بغير كينونة ـ أصلية مع الآخر ترثها الأنا وتصبح من خلالها إمكانها الذاتي». وهذا ما دفع هوسرل إلى «التفكير في أنا لا تكتفي بتلقّي ذاتها من الآخر، بل بإمكانها كذلك أن تضيع ضياعًا جذريًا» (المرجع نفسه، 243).

إنه لا يكتفي بأن يحوّل المحبة الحقيقية «إلى إحدى المشكلات الرئيسة في الظاهراتية» وبأن يتعرّف فيها «مشكلة كونية» (E III 2, 36). بل يتساءل، فضلًا عن ذلك، عن مدى إمكان الحديث عن وعي بالذات بمعزلٍ عن إدراك أنّنا محبوبون وأنّنا قادرون على الحب، بما يعني أننا نجعل هذا الأمر مصدر الحياة القصدية. وإذا ما كانت المحبة بما هي هبة أو عطاء للأنا الذاتية هي منتهى كمال الأخلاق، فإنّنا نتلمّس إمكان وجود تأويل ظاهراتي لنشيد القديس بولس المتعلّق بالمحبّة، بالرُّغم من أنه غير موقنٍ بأنّ المفهوم الظاهراتي «للمحبّة» ينطبق على كل وجوه الفضيلة اللاهوتية التي تحمل الاسم نفسه.

ويدعونا هذا التأويل للمحبة إلى التفكير في الله بصفته «فكرة قطبية مطلقة» وقوة تعبر كلّ الأنفس الواعية المحدودة والمكتوية بالولادة والموت. إن المحبة (أو الله)

هي الكلمة الأولى والقوة الأخلاقية التي تحمل الذات التي تتحمّل مسؤوليتها المطلقة، في حياتها كما في فكرها، عن المعنى المطلق للحياة. وما دامت «كلّ حياة واعية لا تصبح كذلك إلّا إذا كانت مصحوبةً بالوعي وبالمحبة» (F I 24, 70)، فإن الوعي الحاد الذي يشعر به هوسرل بشأن تحمّل الدعوة المطلقة vocation absolue الملقاة على الذات، يحمله على انتهاج طريق إلى الله يحمل في حقيقته اسم المحبة.

ونستطيع الحديث في هذا الصدد عن «نصرنة بلا شك محدودة للظاهراتيّة» (المرجع نفسه، 273)، مع تجنّب اتهام هوسرل بمحاولة ترجمة حرفية لقضايا علم العقيدة في المسيحية إلى لغته الاصطلاحية التي تميّز الظاهراتية. إن الرهان الأساسي بالأَوْلى، هو التكامل الضروري بين الظاهراتية الأيدوسية والظاهراتية التكوينية.

4. ترى الظاهراتيّة المتعالية أنّ التكامل بين هاتين الفكرتين عن الله يظلّ قائمًا ولا يقبل التجاوز، (ونعني الفكرة التي تؤسّس الله بصفته فكرة ـ غاية والفكرة التي ترى فيه «المظهر الأصلي لحياة الذات في وجودها الفعلي الغائي الذي يحمل هذه الحياة نحو الآخر ونحو العالم» [المرجع نفسه، 279]). هذا ما يفرض علينا طرح السؤال المتعلّق بمعرفة «الهدف الذي يريد أن يصل إليه» التفكير الذاتي الجذري الذي تطالب به الظاهراتية، والاتجاه الذي يودّ أن يقودنا إليه في نهاية المطاف. وتتناهى إلى أسماعنا في بعض صفحات هوسرل خفقات «قلب قلق» ذات طبيعة تعود إلى القدّيس أوغسطين. لكن هذا القلق لا ينفصل أبدًا عن تجربة الارتداد الجذري الذي يتضمّنه الإرجاع.

ومن بين النصوص التي تحمل أكثر من معنى ـ والمذهلة أيضًا ـ نجد النص الملحق XVIII الخاص بالمحاضرة التي حرّرها هوسرل بمناسبة مؤتمر الفلسفة العالمي بمدينة براغ. وهو لا يتوجّه في المحاضرة إلى أساتذة الفلسفة فحسب، بل يتوجه كذلك إلى الفلاسفة الذين يَعُدّهم عُمّالَ فكرٍ. إنهم يحملون بدواخلهم، على نحوٍ حيّ، «الفكرة الغائية للفلسفة» (Hua XXVII, 185)، لأنهم قبلوا بكلّ تواضعِ التفرّغ «للعمل المنطقي الضروري» الخاص بالتحاليل الظاهراتية، مع وعيٍ كاملٍ لكونِ الأمر يتعلّق بعمل غير محدود (Hua XXVII, 221).

وأعرض الآن كيفيَّة صياغة هوسرل لمشكلة العلاقة بين التفكير الذاتي الإنساني والانفتاح على المتعالي، أي على المطلق: «ما العالم، وما الإنسان، وما معنى الحياة داخل العالم كإنسان وكإنسانية؟ وماذا يريد الإنسان داخل العالم، وماذا يستطيع أن يريد وماذا عليه أن يريد ـ إذا ما شاء تحقيق الإشباع، وإذا ما كان بمعرفته للعالم لا يعرف شيئًا غير لا محدوديته التي لا تضمن تحقيق غاية، وإذا ما ظلّ كلّ تطلّع إلى غاية ما تطلّعًا نسبيًا، ما دامت تلك الغاية منحصرة في العالم، على النحو الذي نتحدّث فيه عن نسبية كينونة العالم كلّه، وهو عالم يفصح من زاوية الأنا عن صلاحية، وعن تطلّع إلى غاية؟» (Hua XXVII, 234).

ويتطلّب هذا السيل من الأسئلة مجهودًا مضاعفًا من التفكير، وهو متطلّع إلى غاية تتعالى على كلّ غائية متحدة بالعالم. إن التدبّر الذاتي *(Selbsthesinnung)* الذي يمارس بدرجته القصوى يعطي المعنى الأعمق لحرية تقرير المصير *(freie Selbstbestimmung)*، وهو الاستقلال الذي يرجعه هوسرل إلى ثلاثة روافد، لا رافدين: إلى فهم الذات وإلى فهم الإنسانية وإلى فهم المطلق، وهو فهم يمثل اقتضاء ضمنيًّا داخل كلّ «كينونة ـ أنا وكلّ كينونة ـ نحن نهائية ومطلقة».

ويلتقي هوسرل بفكرة الله في أفق هذه المساءلة «الغائية»: «تقودنا الغائية إلى الاعتراف بأن الله يتكلّم بداخلنا، وبأنه يتكلّم بناء على معطى القرارات التي تشير إشارةً رمزيَّةً إلى اللّانهائي عبر الخاصة الدنيوية المحدودة mondanéité finie. أنا ـ موجود ـ على ـ الطريق. إلى أين يقود الطريق، وما وجهتي وطريقي إلى اللّامحدود، ومن يشهد لي في أثناء كلّ خطوة بأنّني في الطريق السليم، أو يشهد لي بأنني فقدت البصيرة وضللت طريقي عند كلّ عثرة؛ ومن يشهد لي بأنني أفعلُ هنا ما يجب عليَّ وأفعل هنا كذلك ما لا يجب عليَّ؟» (Hua XXVII, 234).

صحيح أننا قد نقرأ هذا التصريح بصفته تعقيبًا فلسفيًّا على الفكرة الدِّينيَّة الخاصة «بتحمّل الدعوة» vocation (أو «الفرد المصطفى» sujet convoqué الذي يتحدّث عنه هوسرل). ويجب ألّا ينسينا ذلك أننا نجد في طيّاتِ هذا التأمّل صلة لا تنفصم لدى هوسرل بين الأنا الذاتية ipséité والغيرية altérité. إن تتمة هذه الفقرة توضح بجلاء عمق هذه الصلة: «بداخلي أنا، ومرورًا عبر الأنوات التي تصحبني

*[meine Mit-Iche]* كذلك، تقودني كلّ الطرق المستقيمة إلى الله الذي هو ليس سِوى القطب الواحد. ومن خلال ذاتي أنا (وهي ذاتي التي تصبح أنا، منظورًا إليها من خلال ذاتي، كما تصبح أنا آخر، كما أنني أنا تعدّ نفسي أنا آخر، منظورًا إليها من خلاله هو) تنطلق طريق هي طريقه(*). ولكن كلّ من هذه الطرق تقود إلى القطب نفسه الله الذي يتعالى على الإنسان والعالم. وهي ليست طرقًا منفصلة قد تلتقي عند نقطة ما، بل هي طرق تتشابك على نحو غير قابل للوصف» (المرجع نفسه).

ولو كان تأمّله قد وقف عند هذه الملاحظة، لأصبح التعذّر في وصف تداخل مختلف خطوط الحياة، وهي الخطوط التي ترسمها الأقدار الإنسانية، يعني في العمق إخفاق الظاهراتية. وتبرز تتمة الفقرة إرادة هوسرل إعداد العدّة لإنجاز تحليلٍ ظاهراتي للصّلة بين الأمر الأول والأمر الثاني الذي يصل بين حبّ الله وحبّ القريب: «إن طريق القريب، ما دام هو الطريق المستقيم، يشكّل جزءًا جوهريًّا من طريقي الخاص». ويتلقّى حبّ القريب معنى ظاهراتيًّا ما دام الأمر يتعلّق فيه بطريق الحياة. إذ «يهدف النهج الذي أسير فيه، ما دام نهجًا مستقيمًا، إلى العيش بطريقة أصيلة. وفي كلّ ما أعمله، عليَّ أن أعلم لماذا أفعله، وفي كلّ ما أستعمله، عليّ أن أعلم ما جدوى من هذا الاستعمال» (Hua XXVII, 234).

لكن هل أنا مؤهّل للحياة بطريقة أصيلة؟ من خلال مواجهة هذه المسألة الشائكة التي تستقر في عمق كلّ «صراع أصيل من أجل حقيقته، حتى يصبح هو نفسه حقيقيًّا» (Hua VI, 11 ; 18) نجد كامل الحظوظ لاكتشاف الصلة الوطيدة بين الإيمان foi اللّامشروط بالعقل والثقة بالله، بصفته مصدر كلّ القوى» (A V 21, 98). ويتعلّق الأمر بإيمان foi يجيز لنا إنجاز «تجربة الغائية المحرّكة لنا بداخلنا والمحرّكة بثباتٍ من خلال الأثام والخطإ، ومن خلال النمط المتصل بالاقتناع الذي يتأكد والذي يمنح الاطمئنان» (E III 10, 16).

5. يتساءل هوسرل في أكثر مخطوطاته إبهامًا: ألا يمكننا أن نقرّ بإمكان أن تأتي كينونة بعيدة المنال، ولو كان الأمر متعلّقًا باختبار ذهني، وهي التي قد ندعوها أيضًا عدمًا أصليًّا، «لتطرق بوابة دائرة وعينا، بشعور صوفي، وكأنه شيء

---

(*) لقد بلور بول ريكور إشكالية الذات هينها كآخر في كتابه: *Soi même comme un autre,* (Seuil 1990). [المترجم]

يتحدّى لغة وعينا» (B I, 14, XIII, 155)؟ ويستنتج إمانويل هوسه من هذا النص، الذي يسوقه هو أيضًا، نتيجة أتبنّاها تبنّيًا كاملًا، هي أنّ ظاهراتية العقل التي، بحكم التعريف، لا تسمع «صوتًا صوفيًا وافدًا من عالم أفضل، بل تقول: هنا الحقيقة» (Hua III/1, 300; 484)، لا يسعها أن تسير أبعد من التسليم بهذا الإمكان؛ ولا يحق لها فتح الباب على مصراعيه أمام الآخر المطلق الذي لا يستطيع وعيه المتعالي، بصفته تلك، معرفة شيء (المرجع نفسه، 288).

## أسئلة

إن دراسة وافية للتلقّي النقدي لظاهريات هوسرل في الفلسفة وعلم اللاهوت المنتميين إلى القرن العشرين، قد تحتاج إلى مجلّدات كاملة. وتسعى الملاحظات الختامية التي أختتم بها هذا الفصل إلى استخراج بعض القضايا الخلافية التي ستتكفّل الفصول الأربعة اللاحقة بتدقيقها فيها واستكمالها، من منظور المجال الإشكالي لفلسفة الدِّين.

ولا يوجد مشروع فلسفي منزّه عن الشبهة النقدية. ولا تشكّل ظاهريات هوسرل استثناء من القاعدة. وليس علينا إلّا أن ننظر في التحذير الذي وجّهه هوسرل إلى خصومه المحتملين بقوله: «من لا يرى ولا يريد أن يرى، من يتكلّم، بل يستعمل الحِجاج، ولكنه يتبنّى كلّ التناقضات ويحرص كذلك على نفي كلّ التناقضات، لا نملك فعل أيّ شيء معه». (Hua II, 61; 87).

1 . إن هوسرل الذي يدّعي أنه ليس لسان أحد غيره *Selberdenker* مُقلّ في الاستشهاد. فالشواهد النادرة المستقاة من فلاسفة اليونان التي ترد بين الفينة والأخرى في مؤلّفاته تغدو بذلك شواهد ثمينة. إذ يورد في كتابه عن أزمة العلوم الأوروبية الشذرة المشهورة 65 لهيراقليطس، وهي تتحدّث عن اللوغوس (العقل) العميق للنفس: «لن تجد أبدًا حدود النفس، ولو قطعت كلّ الفيافي والقفار، ما دامت تملك عقلًا عميقًا» (Hua VI, 173; 193). ولعل جزءًا كبيرًا من الانتقادات التي وجّهها إلى هوسرل ممثّلو الأنطولوجيا الواقعية، تدور حول المأخذ الذي يفيد أن هوسرل كان عاجزًا عن بلوغ حدود النفس، لأنّ مثاليته تحكم عليه بالانغلاق بصفة نهائية داخل محايثة الوعي.

وقد كان برتسوارا (Erich Przywara) من أوائل الناطقين باسم المعترضين على هوسرل من ممثّلي الموقف الواقعي. وصياغته الجميلة: «الثورة الكوبرنيكية في التحوّل الكوبرنيكي لكانط»[21]، تكشف عن رؤية للظاهراتية تؤكد «الاعتراف بوجود واقع موضوعي يظلّ بعيد المنال أمام تدخّل أية معرفة ذاتية، وإن كان هذا الواقع لا يقبل المعرفة إلّا داخل المعرفة المحايثة للوعي» (المرجع نفسه، 95). ويبارك برتسوارا ثمرات هذه الثورة، وهي ثمرات تتجلّى في كلّ مجالات الفلسفة وتُعَدّ منطلق ظهور إشكاليات فلسفية جديدة. ويلوح له أن هوسرل قد رسم مرّةً أخرى معالم طريق ميتافيزيقا مستقلة، بإزاء العلوم الوضعية التي لا تنحني إلّا للتجربة. وعندما رفض هوسرل خلق أصنام صور بديلة من التديّن، ومستحدثة من القيم الثقافية ومن المثل العليا الفلسفية، اهتمّ مرّةً أخرى بمسألة إله مفارق يتعالى على المخلوقات[22].

لكن برتسوارا يصطدم بالمشكلة الرئيسة التي يمثّلها تصوّر هوسرل للإرجاع. إذ يقود الإرجاع عنده إلى الأطروحة التي تفيد أن «الوعي الخالص» يحلّ محلّ *ontos ôn*[23] الواقع الوجودي، بدلًا من أن يظلّ الإرجاع ذا معنى منهجي لا غير. لذلك لم يكفّ برتسوارا عن تشجيع إديث شتاين (Edith Stein) (مساعدة هوسرل) على تعقُّب الحلقة المفقودة بين الظاهراتية و«علم الواقع» «réalogie»[24]. وقد أبرزت شتاين في نص يعود إلى سنة 1932 أن خلع طابع مطلق على المونادات قد منع أستاذها القديم من الاعتراف بوجود الله بصفته الكائن المطلق الذي يستحق هذا الاسم[25].

---

(21) Erich PRZYWARA, Schriften, t.II, *Religionsphilosophische Schriften*, Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1962, p.125.

(22) Erich PRZYWARA, «Neue Philosophie», dans *Ringen der Gegenwart*, 1, Augsbourg, 1929, p.286.

(23) Erich PRZYWARA, *Analogia Entis*, trad. Philibert Sécrétan, Paris, PUF, 1990, p.379-382.

(24) Erich PRZYWARA, «Edith Stein», dans *In und Gegen, Stellungsnahmen zur Zeit*, Nuremberg, Glock und Lutz, 1955, p.61-73.

(25) Edith STEIN, *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, trad. Philibert Sécrétan, Paris, Ed. du Cerf, 1987, p.14.

انظر أيضاً:

= Edith STEIN, «Husserls phänomenologie und die Philosophie des Hl. Thomas

إن المسألة كلّها تعود في الواقع إلى معرفة مدى كونِ نقّاد هوسرل، الذين قد نذكر عددًا كبيرًا منهم، قد أنصفوا القسم الثاني من شذرة هيراقليطس المذكورة آنفًا. فإذا كان «العقل العميق» للنفس مُطابِقًا للقصديَّة، كما عرفها هوسرل، فإنّ هذا يؤدي إلى تحديد جديد تمامًا للصلة بين المحايثة والمفارقة، التي تترك وراءها التقابل العتيق بين ما هو موجود داخل النفس وما هو موجود خارج النفس.

2. المفارقة هي أن بعض النقّاد، على الجبهة الأخرى، ما فتئوا يوجّهون إليه الاعتراض المضاد الذي يفيد أنه لم يستطع التخلّص من التفكير المنتصر لمفهوم الموضوعية objectité، بالمعنى الذي يفيد أن الموضوع هو الذي يشكّل الخيط الناظم في التحليل القصدي. إذ إن المثالية الظاهراتية، البعيدة كلّ البعد عن الانزواء داخل نزعة ذاتية خالصة، تعاني تضخّم النزعة الموضوعية objectivisme، عندما لا تستحضر غير القصدية الواضعة لموضوع objectivante وذلك عندما تُملي شكل الموضوعية على كلّ فعل ظهور. وقبل إقرار هذه المؤاخذة التي تتخذ وجوهًا مختلفة في المساجلات المعاصرة[26]، يجب في البدء التسليم بأن هوسرل يُفرّق بين ثلاثة أنماط من الموضوعات: الموضوعات الحسية والموضوعات المثالية و«الموضوعات التي تحمل نفسًا روحيًّا» والتي تقطن عالم الثقافة.

3. إن مسألة معرفة مدى كون إله الظاهراتية المتعالية ينتمي أو لا ينتمي إلى جهاز الأنتو-تيو-لوجيا onto-théo-logie، كما يعرّفه هايدغر، مسألة تحتل منزلة محورية لدى الكتّاب الذين في محيط تحليل هايدغر للتأسيس «الأنتو-تيو-لوجي» للثقافة. وعندما يُقرّ هوسرل بأن الفلسفة المستقلة تصبّ بالضرورة في

* von Aquino", dans *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Ergänzungsheft, 1929, p.315- 338;

المستعاد عند .Hermann NOACK (éd.), *Husserl*, Darmstadt, WBG, 1973, p.61-86

(26) وضع هوسه في كتابه، ص93:

Emmanuel HOUSSET (*Husserl et l'énigme du monde*, p.93).

اللائحة الآتية: حدث العالم (هايدغر)، الغير (ليفيناس)، اللحم (ميرلوبونتي)، الكينونة المفعلة (ماللهني)، المسدد (l'adonné) (ماريون)، (العجيب) (ج. ل. كريتيان)، الجسد (فرانك)، واللائحة مفتوحة! وبعض الظواهر الواردة تتعلّق مباشرة بظاهراتيّة الدِّين، كما سنرى في الفصل الخامس.

الغائية وفي ثيولوجيا فلسفية، بصفتها طريقًا غير مذهبي إلى الله، ألا يستأنف بذلك الفعل المؤسس للميتافيزيقا؟ على كلّ حال، لا شيء يجيز لنا أن نصرّح بأن لقب «الموجود علة ذاته» *«causa sui»* يناسب إلٰه الظاهرتية المتعالية. وما دامَ هوسرل يجعله «كمال الكمالات» فإنّ لنا أن نتساءل، فضلًا عن ذلك، عن مدى كونِهِ هو «الإله الأخير» *«der letzte Gott»* الذي سعى هايدغر سدى إلى تحديد ملامحه في إسهاماته في الفلسفة *Beiträge zur Philosophie* وفي نصوص أخرى كتبها في منعطف ما بينَ عامَيْ 1936 و1938.

4. هل إلٰه الوعي الخالص وإله الأنا المتعالي مجرّد «صنمين مفهوميّين» لا لشيء إلّا لأن معنى مفردة «اللّه» قد تأسّس داخل محايثة الوعي؟ وكيف يتعيّن علينا فهم عبارة ليڤيناس التي تفيد أن «الموناد تستدعي اللّه نفسه ليتأسّس بصفته معنًى لأجل فكر مسؤول عن ذاته»[27]؟ وهل نجح هوسرل في التفكير في وجود إلهيّ مفارق جذري، وهل ترك الفرصة «أمام اللّه ليكون اللّه»؟ يدافع كلٌّ من شتيفان ستراسر[28] (Stephan Strasser) وأنجيلا أليس بيلو[29] (Angela Ales Bello) عن الأطروحة التي تفيد أن هوسرل قد وجد حلًّا للمعضلة، في حين يبدو أن مال[30] (R. A. Mall) يقترح العكس.

5. كيف نحدّد العلاقة بين «اللاهوت الظاهراتي» لدى هوسرل (وهو بحكم التعريف خالص من الزاوية المتعالية) واللاهوت المسيحي، مثل مدرسة بارت (Barth) أو فون بالتازار (von Balthasar) الحريص على العودة إلى «أشياء الإيمان»، بصرف النظر عن أي افتراض أنثروبولوجي ضمني؟ هذه المسألة التي خصها أدرينزه (H. J. Adriaanse) بدراسة مهمّة[31]، لم تنته بعد، ما دامت تحتمل مداخل متعدّدة.

---

(27) Emmanuel LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2e éd. 1994, p.48.

(28) Stephan STRASSER, Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls, dans *Phil. Jb.*, 67 (1959), p.130-142.

(29) Angela ALES BELLO, *Husserl. Sul problema di Dio*, Rome, Studium, 1985.

(30) Ram Adar MALL, «The God of Phenomenology in Comparative Contrast to that of Theology», dans *Husserl-Studies*, 8 (1991), p.1-15.

(31) Hendrik Johan ADRIAANSE, *Zu den Suchen selbst. Versuch einer Konfrontation* =

أ. لا يجوز لنا طرح السؤال المتعلّق بجدوى مقاربة هوسرل لعلم اللاهوت إلّا بعد اعتناءٍ خاصٍّ بتحديد الموضوعات الصورية الخاصة بكلّ مجال، بشرط الاحتراز الكامل من اختزال المسألة برمتها في مجال الدفاع عن العقيدة. وعندما ترفض الظاهراتية مماثلتها بأيّ «رؤية للعالم»، تخطئ طريقها حين تريد مدّ يد العون إلى رؤية للعالم، سواء أكانت دينية أم غير دينية مخصوصة.

إن الخدمة الأولى التي تسديها إلى فيلسوف الدِّين وإلى علماء الدِّين هي أنها تعلمهم ألّا يُبهموا ذهنهم بالتفريق بين الوجود «الموضوعي» للوقائع الدِّينيَّة و«قيمتها» أو «دلالتها». زِدْ على ذلك واقعًا يفيد أن عالم الدِّين يعتقد بسهولة أنه يكفي الإقرار بوجود «عالم ما فوق الطبيعة» لتهوين الارتداد الصعب الذي يحرّرنا من الموقف الطبيعي. والحال أن بعض «مواقف ما فوق الطبيعة» sur naturalismes ليست إلّا مواقف طبيعيَّة naturalismes من قدرة أعلى. بل إذا كانت الطريقة التي سعى من خلالها هنري دوميري (Henry Duméry) إلى محاولة تقريب الظاهراتية المتعالية من الثيولوجيا السلبية* لدى الأفلاطونيين المحدثين، تثير في الأقل من الأسئلة ما يُكافئ ما تستحدثه من حلول لها، فقد انتبه مع ذلك إلى البعد النقدي الذي يكتنف الإرجاع الظاهراتي، ويدخل في ذلك بعده النقدي داخل علم اللاهوت.

ونحن نتفهم بيسر كيفيَّة عدم نفي الطابع «الخالص» للتوصيفات الظاهراتية وجود مشكلاتٍ يطرحها على علم اللاهوت، وهي التوصيفات التي تشكّ أحيانًا في وجود عودة مستترة لمنهجيَّة المحايثة، كما تتوجّس من نفي الظواهر ما فوق الطبيعة. وقد أبرزنا آنفًا أنّ التنديد بـ الشطط في استثمار المحايثة immanentisme ليس له مُسَوِّغٌ معقول، ما دام مفهوم القصدية يسمح فعلًا بتجاوز ثنائية المحايثة والتعالي.

ب. يوجد اعتراضٌ آخر يدّعي وجود ظواهر لا تقبل التحليل الظاهراتي بحكم تعريفها نفسه. وما يوجد في متناول الوصف الظاهراتي هو الطريقة التي

* *der Theologie Karl Barths mit der phänomenologischen Philosophie Edmund Husserls*, S' Gravenhage, Mouton, 1974.

* الثيولوجيا السلبيّة أو اللاهوت السلبيّ (théologie négative) ضربٌ من اللاهوت ينفي عن الله التشبه او التجسيم. ولذلك يمكن تسميته بلاهوت التنزيه. [المترجم]

يُحيل بها الوعي المؤمن على المعجم المسيحي، حتى حين يتعلّق الأمر بمصطلحات مسيحية محورية مثل «الإيمان» «foi» و«النعمة» «grâce» و«الوحي» «révélation». ولذلك، يجب التذكير بأن الظاهراتية تهتمّ بالأفعال العاقلة بالمضامين المعقولة، وبالأفعال القصدية التي يقوم بها الوعي بقَدْر ما تهتمّ بالموضوعات التي تستهدفها. والتفريق اللاهوتي بين شكلين مختلفين من الإيمان بالشخص أو بمضمون قضية، هما *fides qua* و*fides quae*، وهو تفريقٌ يحتل دورًا مركزيًا في **تحليل الإيمان** *analysis fidei* بصفته مشكلةً كلاسيّةً في الثيولوجيا الأساسية، يتضمّن صلة تشدّه بوجوه التمييز المحورية في فكر هوسرل، كما تبرز ذلك أعمال ألبير دوندين (Albert Dondeyne) الذي يستند مباشرة إلى فكر هوسرل، وأعمال فون بلتزار (von Balthasar). وتسمح المقاربة الظاهراتية لفعل الإيمان acte de foi بفهم أفضل للمعنى الذي يفيد أن الإيمان foi ليس مجرّد صرخة، أي أن الإيمان ليس اعتقادًا أعمى لا موضوع له، على النحو الذي لا نسوّي فيه بين الإيمان والنزوع الغريزي إلى تصديق قضايا غير معقولة بحدّ ذاتها.

ج. ربّ قائل يقول إن فعل الإيمان لا يفصح عن معناه الكامل إلّا من خلال إنجازه أو تحقيقه! ألا يسحب الإرجاع الظاهراتي، الذي يضع الإيمان بالوجود الفعلي للموضوع المستهدف بين قوسين، على نحوٍ ما «بساط الصلاة» (أو «prie-dieu») من تحت أقدام المؤمن؟ ألا تحكم الظاهراتية بتعذّر الوصول إلى ما يُشدِّد عليه تحليل الإيمان لدى توما الأكويني الذي يفيد أنّ **«فعل الإيمان ينتهي عند الشيء»** *«actus fidei terminatur ad rem»*؟ وبصرف النظر عن مدى تقديرنا لقوة هذه الاعتراضات، ترجعنا إلى سوء التفاهم الذي يفيد أن الإرجاع الظاهراتي يحرمنا من شيء ما، في حين يفيد تصور هوسرل بإزاء ذلك أننا حين نتخلّى عن الموقف الطبيعي نربح كلّ شيء، بل نربح إمبراطورية المعنى الكاملة، فضلًا عن أنّا لا نخسر شيئًا.

د. أود القول، بالعودة مرّةً أخرى إلى الصورة الموجّهة لكلّ هذا البحث، إن الارتياب الذي تسرّبه ظاهراتية هوسرل إلى نفوس بعض علماء الدِّين يعود إلى الارتياب في أن تضخّم فكرة أنوار العقل لدى هوسرل قد أعمته عن الانتباه إلى التجلّي الإلهي في العوسج الملتهب. والمفارقة هي أنه يبدو أن الأمور تسير على نحو تنقلب معه المؤاخذة التي أفصح عنها بعض الشرّاح المتأخّرين إلى الاتجاه

المضاد: ألا يكون هوسرل قد اقترب أكثر ممّا ينبغي من التجلّي الإلهي، إلى درجة المجازفة بإشعال النار في أجنحة العقل المستقل بذاته، بدلًا من المحافظة على المسافة النقدية؟

فهل قامت الظاهراتية المتعالية سلفًا بتدشين التحوّل إلى «المنعطف اللاهوتي»، وهو التحوّل الذي تعيبه دومينيك جانيكو[32] (Dominique Janicaud) على عدد من فلاسفة الظاهراتية بفرنسا؟ بالرَّغْم من أن السؤال يستحق الطرح، قد يؤدّي استعمال كلمة «منعطف» إلى سوء تفاهم. فعندما نتحدّث عن «منعطف»، يلمح ذلك إلى أننا نسير في غير الاتجاه الذي كان ينبغي لنا السير فيه. والحال أنه لا دليل على أن هوسرل قد أملى على ظاهراتيته ولوج منعرج خطير جعله بمحاذاة ثيولوجيا منتمية إلى ملّة دينية محدّدة.

وقد رسم هوسرل في رسالة منه إلى رودولف أوتو، لوحة لأحد أصدقاء هايدغر، وهو هاينرش أوكسنر (Ochsner)، وهي لوحة قد نعدّها لوحة ذاتية رسمها خفية عن نفسه: «لا يقوى على الإقلاع عن الفلسفة ولا ينوي ذلك، لكن ينبغي لها أن تكون فلسفة موسومة بالالتزام وجادة في اختيارها العلمي، وتمدّ أعماق الحياة الدِّينيَّة والموضوعية الدِّينيَّة التي تنجلي فيها بأسلوب الصياغة المناسبة داخل مفاهيم العقل الفاهم الذي يخدمها بإخلاص. ويتطلّب ذلك تطهير الفلسفة وإضاءتها وإنارتها بالعقل الفاهم، بما يعضّد بقوة مناعتها ضد الشكّية» (BW VII, 205).

هـ. يلحظ هوسرل، في المقام نفسه، بنبرة ساخرة أن البروتستانتيين داخل مدرسته يعتنقون الكاثوليكية، في حين أنّه لا يسعى إلى أن يعلمهم شيئًا غير الالتزام الفكري الجذري (BW VII, 206). ولم يمنع ذلك بعض الشرّاح من ادّعاء أن هوسرل نفسه «نَصّرته الظاهراتية». وحتى إذا لم نجد ما يؤكد أن هوسرل عمل على تقديم تزكية فلسفية للإيمان بعقيدة موت المسيح الخلاصيّ وقيامته، فإنّ لِحُبِّ القريب منزلة محورية داخل فكره. ويقترح هوسه أنّا نستطيع أن نرى في «علم اللاهوت» لدى هوسرل معالم «انفتاح على ما بعد المثالية»

(32) Dominique JANICAUD, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, Éd. de l'Éclat, 1990.

وهو تحوّل في تاريخ الفلسفة تُسهِمُ فيه الظاهراتية المتعالية، دون أن تعلم ذلك»[33]، بدلًا من أن نؤاخذ لاهوت هوسرل بتردُّدِهِ.

6. وفي الختام، أثير مسألةً فيها مزيدُ تعلّقٍ مباشرٍ بالحقل الخاص بظاهراتية الدِّين. إذ يعتقد بعض الشرّاح أن ظاهراتية الدِّين التي خلّفها هوسرل صورية خالصة وبلا محتوى. والبقعة السوداء في مذهبه الظاهراتي تتمثل في التسليم المتسرع بوجود وحدة غائية وراءَ تعدد التقاليد الدِّينيَّة والثقافية. وفي أبعد تقدير، قد نرجع الأهمية الفلسفية للديانات التاريخية إلى كونها تمثّل تأييدًا غير مباشر لغاية مثالية هدفُها الصفاء والتطهير، وهي غاية تميّز الوعي الذي نجح في التخلّص من الموقف الطبيعي. وهكذا، يؤوّل هوسرل الدلالة المتعالية للبوذية على النحو الآتي: تمدّنا البوذية، في أكثر مصادرها أصالةً، بمنهجيَّة لتطهير النفس وتحصيل سكينتها، وهي منهجيَّة لا سبيل للغرب اليوم إلى تجنّب مواجهتها (Hua XXVII, 125-126). لكن التأنّي مطلوب مع ذلك، لئلّا يُحَوَّلَ هوسرل إلى قطب من أقطاب الولاية البوذية أو المذاهب الروحانية، دون أن يكون نفسه على علم بذلك.

7. قد نؤاخذ هوسرل كذلك برؤيته الغائية للتاريخ المشوبة بـ «المركزية الأوروبية»[34]. فهل هو آخر الفلاسفة الأوروبيين، وهو فخورٌ بذلك؟ وهل هو خاتم العقلانية العملاقة الغربية التي أراد ردّ الاعتبار إليها وتلميع صورتها؟ لقد عُبِّرَ غيرَ مرة عن هذا الاشتباه في حق «مركزيَّة اللوغوس» logocentsisme لدى هوسرل. وكان هو نفسه مُدرِكًا لمغبّة اختزال كل شيء في «حقيقة أوروبية وفي منطق أوروبي ورؤية أوروبية للعالم». وما كان يُثير اهتمامه هو وجود «أوروبا الروحية»، أي وجود «الفكرة الفلسفية المحايثة لتاريخ أوروبا» (Hua VI, 319; 352). ويحرص هوسرل على التفريق بين المطالبة بالكونية المشروعة نظريًّا من زاوية الحق، وهي كونية يتطلّع كلّ فيلسوف أصيل إليها، وهي التي تجد الإنسانية العقلانية فيها نفسها، وبين تأكيد كونية واقع، وهي كونية تتنكّر للطبيعة العارضة التي تميّز كلّ ثقافة متحقّقة في الواقع.

---

(33) Emmanuel HOUSSET, *Personne et sujet selon Husserl*, p.266.

(34) عن هذه المسألة، انظر: *Ibid.*, p.207-234.

إن أوروبا الماثلة أمامنا اليوم لا تملك مُسَوِّغًا يجعلها مختالة بنفسها، ولجهلها تشعر بزهو التفوّق على سائر الثقافات. لكن ذلك لا يمنعنا من أن نَعُدُّها خِزانةً لفكرة غائية العقل، وهي فكرة مهمّة للإنسانيّة جمعاء. وربّما لا يوجد اليوم من يحمل صفة الانتماء إلى «أوروبا» بحقّ، لكن سائر الناس يستحقون حملها: هذه هي المفارقة المخيفة التي خلّفها هوسرل للفلاسفة الذين يعتقدون إمكان حدوث حوار بين الديانات دون أيّ «تقييد ذهني» البتة.

## بيبليوغرافيا

### الطبعات.

*Husserliana*, La Haye, Ed. Nijhoff. I. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (1950) trad. Par G. Pfeiffer et E. Levinas: *Méditations cartésiennes, Introduction à la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1966; *[abrégé: MC]*; II. *Die idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* (1950).; trad. A. Lowit: *L'idée de la phénoménologie, Cinq Leçons*, Paris, PUF, 1970; III, 1. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (2ᵉ. éd., 1976); trad. P. Ricoeur: *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985; III, 2. *Ergänzende Texte (1912-1929)* (2ᵉ. ed. 1976); IV. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (1952); trad. E. Escoubas: *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures, Livre II, Recherches philosophiques pour la constitution*, Paris, PUF, 1982; V. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Phänomenologie und Fundamente der Wissenschaften (1952)*; Trad. D. Tiffenau: *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures*, Tome III. *La phénoménologie et le fondement des sciences*, Paris, PUF, 1993; IV. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (1954); trad. G. Granel: *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976; VII. *Erste Philosophie (1923-1924). Erster Teil Kritische Ideengeschichte* (1956), trad. A.-L. Kelkel: *philosophie première, tome I. Histoire critique des idées*, Paris, PUF, 1970 (abrégé: PP); VIII. *Erste philosophie (1923-1924). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduction (1959)*, trad. A.-L. Kelkel: *Philosophie Première, tome II: Théorie de la réduction phénoménologique*, Paris, PUF, 1972; X, 1.X. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1966), trad. H. Dussort *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, 1964; XII. *Philosophie der Arithmetik (1890-1901)*; XIV- XV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, trad. N. Depraz: *Sur l'intersubjectivité* I-II, Paris, PUF, 2001; XIX, 1. *Logische Untersuchungen*. Erster Band: *Prolegomena zur reinen Logik* (1984), trad. E. H. Elie. Kelkel, R. Schérer *Recherches Logiques, Prolégomènes à la logique pure*, Paris, PUF, 4ᵉ éd. 1961; *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil* (1984); XIX, 2. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil (1984)*, trad., XVII. *Formale und transzendentale Logik*, trad. Bachelard: *Logique formelle et logique transcendantale Essai d'une critique de la raison logique*. Paris, PUF, 1965; XX. *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung* (1984); XXIV. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie Vorlesungen* 1906/1907. (1984), trad. L.J. Jounier: *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance. Cours* (1906-1907), Paris, Vrin, 1998; XXVII *Aufsätze und Vorträge* (1922-1937),

(1989); XXVIII. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)* (1988); *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hambourg, F. Meiner 1985; trad. D. Souche-Dagues: *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, Paris, PUF, 2e. éd. 1970; *Briefwechsel* I-X (abrégé BW); *La terre ne se meut pas. Recherches fondamentales sur l'origine phénoménologique de la spatialité de la nature*, trad. D. Franck et al., Paris, Éd. de Minuit, 1989; *Notes sur Heidegger*, trad. D. Franck et al., Paris, Éd. de Minuit, 1993.

## لائحة المراجع.


- ADRIAANSE, Hendrik Johan, *Zu den Sachen selbt. Versuch einer Konfrontation der Theologie Karl Barths mit der phänomenologischen philosophie Edmund Husserls*, Mouton, S'Gravenhage, 1974.
- ALES BELLO, Angela, *Husserl. Sul problema di Dio*, Rome, Studium, 1985.
- AVÉ-LALLEMANT, Eberhard, «Edmund Husserl zu Metaphysik und Religion», dans Gerlach, Hans Martin et Sepp, Hans-Rainer (éd.), *Husserl in Halle. Spurensuche im Anfang der Phänomenologie*. Francfort-sur-le-Main, Peter Lang 1994.
- BENOIST, Jocelyn, «Husserl: au-delà de l'onto-théologie?», *Autour de Husserl. L'Ego et la raison*, Paris, Vrin, 1994, p.189-218.
- BERNET, Rudolf, Kern, Iso, et Marbach, Eduard (éd.), *Edmund Husserl*, Hambourg, F. Meiner, 1989.
- BERNET, Rudolf, *La vie du sujet, Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994.
- BOKHOVE, Niels W., *Phänomenologie. Ursprung und Entwicklung des Terminus im 18. Jahrhundert*, Aalen, Scientia, 1991.
- DEPRAZ, Nathalie, *Transcendance et Incarnation*, Paris, Vrin, 1995.
- DIEMER, Alwin, *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Meisenheim a. Glan, A. Hain, 2e éd., 1965.
- DUPRÉ, Louis, *«Husserl's Intentions of Experience»*, *A Dubious Heritage. Studies in the Philosophy of Religion after Kant*, New York, Paulist Press, 1977. p.75-83.

——. «Phenomenology of Religion: Limits and Possibilities», dans John J. Drummond (éd.). *Edmund Husserl, American Catholic Quarterly* LXVI (2/1992), p.175 s.

- GRÜNDLER, O., *Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage*, Munich, Kösel-Pustet, 1922.
- HART, James G., «The Study of Religion in Husserl», dans Daniel, Mano et Embree, Lester (éd.), *Phenomenology of the Cultural Disciplines*, Dordrecht-Boston-Londres, Kluwer, p.265-296.

——. «I, we and Good: Ingredients of Husserl's theory of Community», dans Ijsseling, Samuel, *Husserl-Ausgabe und Husserlforschung*, Dordrecht, Kluwer, 90, p.125-149.

——. *Phenomenology of the Truth proper to Religion*, Albany, State University of New York Press, 1986.

- HART, J. G. et Laycock, Steven W. (éd.), *Essays in Phenomenological Theology*, Albany, State University of New York Press, 1986.
- HÉRING, Jean, *Phénoménologie et philosophie religieuse. Étude sur la théorie de la connaissance religieuse*, Paris, Alcan, 1925.
- HOHL, Hubert, *Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie Edmund Husserls*, Fribourg-Munich, K.Alber, 1961.
- HOUSSET, Emmanuel, *Edmund Husserl*, Paris, Éd. Du Seuil, 1999.

——. *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, PUF, 1997.

- HUNEMANN E., Kulich, P., *Introduction à la phénoménologie*, Paris, Armand Colin, 1997.
- JANSSEN, Paul, *Edmund Husserl*, Fribourg, K. Alber, 1976.
- KERN, Iso, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, La Haye, M. Nijhoff, 1964.
- KIM, Young-Han, *Phänomenologie und Theologie. Studien zur Fruchtbarmachung des transzendental-phänomenologischen Denkens für das christlich-dogmatische Denken*, Francfort-sur-le-main, Lang, 1985.
- LAPOINTE, F., *Edmund Husserl and his Critics. An International Bibliography (1894-1979)*, Bowling Green, Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University, 1980.
- LAYCOCK, Steven W. et Hart, James G., *Foundations for a phenomenological Theology*, Lewiston-Queenstown, 1988.
- LEVINAS, Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 5e. éd., 1994.
- MALL, R. A. «*The God of Phenomenology in Comparative Contrast to that of Theology*», Dans Husserl-Studies 8 (1991).
- MONTAVONT, Anne, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1999.
- NOACK, Hermann (éd.), *Husserl*, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1973.
- SEPP, Hans-Rainer (éd.), *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung*. Zeugnisse in Text und Bild, Fribourg, K. Alber, 1988.
- SOUCHE-Dagues, D., *Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne*, La Haye, M. Nijhoff, 1972.
- STEIN, Edith, *phénoménologie et philosophie chrétienne*, trad. Ph. Sécrétan, Paris, Éd. du Cerf, 1987.
- STAVENHAGEN, Kurt, *Absolute Stellungnahmen. Eine ontologische Untersuchung über das Wesen der Religion*, Verlag der philosophischen Akademie, Erlangen, Reprint New York, Garland, 1979.
- STRASSER, Stephan, «Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls», dans *Phil. Jb. 67* (1959), p.130-142.

  ---. «Der Gott des Monadenalls», *Perspektiven der Philosophie*, 4 (1978), p.361-377.
- WINKLER, Robert, *Phänomenologie und Religion. Ein Beitrag zu den Prinzipienfragen der Religionsphilosophie*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1921.

# الفصل الثاني

## «حضور الألوهي»

## «praesens numen»

## المقدّس ظاهرة ومقولة تأويلية

**-رودولف أوتو-**

شهدنا خلال المدّة الزمنية الفاصلة بين الطبعة الأولى والطبعة الثانية لكتاب هوسرل في أبحاث منطقية *Recherches logiques* تبلور مصطلح سيؤدّي في واجهة أخرى دورًا مهمًّا في ظاهراتية الدِّين المستقبلية، بحيث يكون مُطابقًا لها، هو مصطلح «المقدّس». وإذا ما شئنا تقديم فكرة محسوسة لهذه الواجهة الأخرى من خلال الإشارة إلى تواريخ ومنشورات لها طابعٌ تمثيليٌّ، أمكننا أن نورد لسنة 1900 النشرة الثانية للكتاب الذي نشره جورج فريزر (James George Frazer)(1854-1941) بعنوان 'الغصن الذهبي *'le rameau d'or*'، وأن نورد المقالات الاثنتي عشرة التي نشرها راييناخ (S. Reinach) بالمجلة العلمية *Revue Scientifique* عن «شفرة الطوطمية» «Code du totémisme»، وكذلك محاضرة فيلسوف أكسفورد روبرت رانولف ماريت (Robert Ranulph Marett) (1866-1943) عن ديانة ما قبل - الإحيائية[1]، بعدما انتقل في مساره العلمي إلى الإثنولوجيا؛ ونرمز كذلك إلى

(1) R. R. MARETT, «Preanimistic Religion», dans *Folklore*, 1990, p.162-82; repris dans The *Threshold of Religion*, Londres, Methuen, 2e éd. 1914, p.1-28.

سنتي 1912 و1913 بكتاب إميل دوركهايم (1858-1917) الأشكال الأوّلية في الحياة الدّينيّة *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*، وبكتاب سيغموند فرويد[2] (1856-1939) الطوطم والطابو *Totem et tabou*. وسنعنى في هذا الفصل على الخصوص بانبثاق مفهوم المقدس وبتأثيره في ظاهراتية الدّين الناشئة. ويمثّل الكتاب الكلاسيّ «المقدّس» (1917) الذي نشره رودولف أوتو (Rudolf Otto) (1869-1917) النقطة المحورية في هذه الواجهة الجديدة.

## اكتشاف المقدس مقولة مؤسّسة للظاهرة الدّينيّة

قبل أن نتساءل عن المعنى الذي يُعَدّ به هذا الكتاب، الذي لم يؤلّفه فيلسوف بل عالم دين، إرهاصًا تمهيديًا للمقاربة الظاهراتية للدّين، علينا العودة إلى الخلفية العامة التي هي أكثر شمولية للوضع الإبستيمولوجي الذي بدأت معالمه تتّضح منذ ستّينيات القرن التاسع عشر. والمكانة المهمّة التي بدأ مفهوم المقدس يكتسبها شيئًا فشيئًا داخل المساجلات الثقافية في منعطف القرن ثمرة نموذجيّة «للمناظرة الثلاثية» بين الفلسفة وعلم اللاهوت والعلوم الدّينيّة، وقد أشيرَ إلى هذه المناظرة من قبل في التقديم العام. ويمكن عمومًا دعم هذه الأطروحة ببعض الأسماء الكبرى التي تمثّل هذه التخصّصات.

### «مانا» و«طابو» «mana» و«tabou»: المادة الأوّليّة في الديانات.

في واجهة العلوم الدّينيّة، تُعَدّ سنة 1860 سنة حاسمة، إذ شهدت ظهور العدد الأول من المجلة التي تُعنى بعلم النفس الاجتماعي وعلم اللغة، وهي مجلة *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* أسسها سنة 1860 الفيلسوف لازاروس (M. Lazarus) واللغوي شتاينتهال (H. Steinthal). ونضيف إلى ذلك أعمال المستشرق الكبير ماكس مولر (Max Müller) (1823-1900) أستاذ كرسي اللغات الأوروبية بجامعة أكسفورد وناشر

(2) ظهرت في السنة نفسها الدراسة المفردة والموسعة:
الدّين البدائي في سردينيا; Raffaele. PETTAZZONI, *La Religione primitiva in Sardegna*;
وكتاب التحوّلات والرغبة الجنسية، C. G., JUNG, *Wandlungen und Symbole der Libido*;
والجزء الأول من العمل المميز أصل فكرة الله، Wilhelm, SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*.

Rig-Véda، ولكنه كذلك مؤلّف أول ترجمة إنكليزية لكتاب كانط نقد العقل المحض. إن فكرة ماكس مولر المهمّة هي أن اللغويات المقارنة، وارثة هردر (Herder) وفلهلم فون همبولدت (Wilhelm von Humboldt)، هي السبيل الأمثل للدراسة العلمية للديانات. ولمّا كان مقتنعًا بأن «اللغة تمثّل السيرة الذاتية للعقل البشري»، كان يظن أنه قد امتلك بذلك العدة الكافية لمواجهة نظرية التطوّر الداروينية التي تبدّد الاختلاف الذي بين الإنسان والحيوان.

إن اللغة التي تُعَدّ «ميزتنا الخاصة التي لا يقوى أيّ حيوان على المجازفة بتجاوزها»، تفصح عن «شعرية لاواعية»، كما فهم هردر ذلك. وهي تقودنا إلى فهم أصيل للدِّين، بالقياس إلى الأسطورة التي تبدو كما لو كانت مرضًا لغويًا، عند مقارنتها بالدِّين. ونشير هنا إلى مثال واحد يتعلّق تعلّقًا مباشرًا بعنوان كتابنا. فماذا تعني أسطورة دافني (Daphné) التي تحوَّلت إلى شجرة الغار تحت تأثير أشعة أبولون الحارقة؟ يسمح لنا الاشتقاق اللغوي بحسب ما ذَكَرَ مولر بفكّ اللغز: فمن بين كلّ الشجيرات، تُعَدّ شجرة الغار هي الشجرة التي تقبل الاحتراق بسهولة أكبر، فهي، لذلك، الشجرة التي هي أكثر استعدادًا للتحوُّل إلى «عوسج ملتهب».

وليس من نافلة القول التذكير بأبحاث ماكس مولر التي عرفت نجاحًا باهرًا بفضل كتاب مقدّمة في علم الدِّين والذي كتبه سنة 1873، من أجل تمهيدٍ أفضل لما سيعقب ذلك من تفكّر في منزلة المقدس: «قراءات هوبير» لعام 1878: قراءات في نمو الدِّين كما هو مبيّن في أديان الهند :(1878) «Hibbert Lectures» *Lectures on the Growth of Religion, as illustrated by Religions of India.*

وقد كانت تلك الأبحاث مسكونة بهاجس الحنين إلى الأصول البدائية الأولى؛ وكانت تتخذ في الغالب سمة سفر إلى المَعين الأول أو شكل حجّ إلى الينابيع الأولى للمقدس، وكان يحرّكها تطلّعٌ راسخ إلى قدرة هذه العودة إلى الأصول على السماح بتجديد الطاقة الكامنة في صلب الظاهرة الدِّينيّة في أصولها الحقيقية. إن «الديانة الأولى» عند مولر هي «الديانة الحقيقية». وتمدّنا الفيلولوجيا المقارنة بأمل «رؤية المنطقة المستترة للديانة الإنسانية وقد أصبحت في المتناول، تمنح الملاذ لكلّ من يتطلّع إلى شيء أرقى وأقدم في الزمن وأكثر حقيقة من كلّ ما كان يجده في المعابد temples أو المساجد أو البيع أو الكنائس»، وذلك

حينما تكشف لنا الفيلولوجيا عن الأصول البكر للديانة الإنسانية. وعندما يتمسك شلايرماخر (Schleiermacher) بالمعرفة الحدسية بالله وبالشعور بالتبعية المطلقة، وبارتيابه في تصوّر مبالغ في العقلانية للدِّين، يستطيع أن يستأنف أبحاثه على هذا النحو.

وقد خلف الفيلسوف وعالم النفس الوضعي فلهلم فوندت (1832-1920) شتاينهال ولازاروس في إطار مختبر علم النفس التجريبي الذي أسّسه سنة 1879 بجامعة ليبزغ، وهو فيلسوف ذو حساسية أقل رومانسية من مولر، وكان والده مؤلف الأشعار الغنائية في السفر الشتوي *Winterreise* التي عزفها الموسيقار شوبرت. وفي المجلّد الثاني من كتاب علم نفس الشعوب *Völkerpsychologie* نجد دراسة مطولة للمحرمات التي تحيل عليها مفردة «المحرّم»[(3)]، وهي المحرّمات التي تشكّل عنده «أقدم قانون تشريعي، لم يتخذ بعد شكل مدوّنة مكتوبة، لكنه ظلّ يمارس هيمنته بالخوف والترهيب». والأطروحة المهيمنة في التحليل الذي يقترحه لهذه الإرهاصات البدائية للأمر الواجب/المطلق الكانطي تفيد أن «فكرة الطابوهات كانت موجودة قبل نشأة الآلهة في هيئتها المعروفة المحدّدة، وهو الأمر الذي يسمح بتأويل قوانين الطابوهات كما لو أنها قانون إلهي». ومعنى ذلك أن «الآلهة استمدّت قداستها من تمثّلات الطابو الذي سبقها إلى الوجود» وأن «التقابل بين المقدّس والمدنّس ليس هو مصدر الطابو، بل هو ثمرة من ثمراته». ولم يكن للمقدّس، في الأصل، من مضمون غير الطابو: النجس الذي لا نجازف بالدنوّ منه دون خطر.

ولا يتحقّق التمييز بين ما هو موضوع التبجيل والعبادة وما هو موضوع الترهيب إلّا في مرحلة لاحقة. ويسير التفريق العاطفي موازيًا للتفريق الموضوعي بين المدنّس والمقدّس: فلا يجوز لمس الأول، لأن الاتصال به ضارّ ومضرّ؛ كما لا يجوز لمس الثاني، لأن الاتصال به يجعله نجسًا. وفوندت مقتنع بأن مخلّفات التفريق الأصلي تترك رواسبها حتى في العقلية الدِّينيّة المعاصرة، كما يشهد ارتداء اللباس الدِّيني قبل الذهاب إلى الصلاة على ذلك.

---

(3) Wilhelm WUNDT, *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte. 2. Band: Mythus und Religion. 2. Teil.* Leipzig, Wilhelm Engelmann, 1906, p.300-318.

وقد وجد فوندت صدى أفكاره في أعمال فرويد الذي كان مغرمًا به ومواظبًا على قراءة أعماله، منذ عام 1912 حينما نشر كتابه الطوطم والطابو *Totem et Tabon*. وبالرَّغْم من أن فوندت عاجز عنده عن الوفاء بتعهد «الرجوع إلى الجذور النهائية لتمثّلات الطابو»، فإنه يعتقد أن اكتشافات التحليل النفسي تؤيد جوهر تحليلاته لـ «هذيان اللمس» والطقوس الوسواسية cérémoniels compulsionnels.

وقد اقترح ماريت (Marett) في محاضرته المشهورة عام 1900 عن الديانة السابقة للمرحلة الإحيائية أن يصبح الشعور بالهيبة والإجلال *(«feeling of awe»)* بمنزلة الحضن القابل matrice لمعطيات تاريخ الديانات. وقد ذهب ماريت إلى أن المانا *mana* المنتمية إلى القبائل الميلانيزية mélanésien هي الجذر المشترك للسحر وللدين، أسوة بما فعله هنري هوبير (Henri Hubert) ومارسيل موس (Marcel Mauss)، وهما تلميذا دوركهايم، في كتاب نبذة من نظرية عامة في السحر *Esquisse d'une théorie générale de la magie (1902-1903)*. ويتحول المقدس في تأويل ماريت إلى «مادة أوّليَّة إلٰهية[4] théoplasma» وإلى المادة الأولى في كلّ الديانات. ويؤكّد هانس - غيرهارد كيبنبيرغ (Hans-Gerhard Kippenberg) أن «مجمل التيارات المهمّة في دراسة الدِّين منذ عام 1900 قد تبنّت مذهب «الديانة السابقة للمرحلة الإحيائية» الذي انتصر ماريت له. وهم جميعًا يؤيدون التصوّر الذي يفيد أن الديانات الوضعية[*] كانت قد تكوّنت، عبر تاريخها، انطلاقًا من ديانة أصلية وأصيلة وجوهرية، ويفيد كذلك أن هذه الديانة ظلّت حاضرة داخل الحياة الإنسانية في صورة تجربة غير مخصوصة»[5].

**المقدس في قلب «حياة الوجود المفارق transcendante»، فلهلم فيندلباند.**

شهدت الحياة الفلسفية نشر إحدى أهم الوثائق تمثيليةً للمذهب، وهي

(4) R. R. MARETT, *The Threshold of Religion*, p.161.

(*) المقصود بالديانات الوضعية ديانات الوحي، كما هو معروف في تاريخ الفكر الفلسفي والديني الألماني عامة. [المترجم]

(5) Hans-Gerhard KIPPENBERG, *À la découverte de l'histoire des religions*, Paris, Salvator, 1999, p.240.

الدِّراسة التي تحمل عنوان «المقدّس» «Le sacré» (1912) والتي نشرها فيلسوف الكانطية الجديدة فلهلم فيندلباند (1848-1915)، وهو أحد الناطقين الأساسيين باسم مدرسة بادن[6]. وقد نجم اهتمامه بالموضوع مباشرة عن الجواب - المشروع الذي اقترحه سنة 1882 للإجابة عن السؤال الآتي: «ما الفلسفة؟»: إنها «علم نقدي بشأن القيم التي تحمل صلاحية كلّية»[7].

وعندما نظر فيندلباند نظرة مراجعة لمسار نشأة فلسفة الدِّين، كان يعتقد عدم وجود مقاربة فلسفية واحدة استطاعت الارتقاء بجدارةٍ إلى مستوى موضوعها، سواء تعلق الأمر بالمقاربة النظرية التي تتحيّز لمسألة حقيقة الدِّين (هيغل)، أو بالمقاربة المستندة إلى العقل العملي التي تشدِّد على القيمة الأخلاقية للدِّين (كانط)، أو بالمقاربة الجمالية التي تشدِّد على محور الشعور والورع (شلايرماخر). لذلك، يقترح فيندلباند مسارًا بديلًا، يتمثّل في التساؤل عن ماهية المقدّس، ما دام المقدّس يتميّز من الحق ومن الخير والجمال.

ولا يمكن إدراك ماهية المقدّس إلّا بفضل تحليل عميق للوعي الأخلاقي الذي لا يُعَدّ مجرد ظاهرة اجتماعية، بل يواجهنا بدائرة من القيم المطلقة وغير المشروطة التي نستطيع أن نَعُدّها «مقدّسة» للسبب نفسه. ولا يتضمّن المقدّس، كما يعرّفه فيندلباند، محتوى غير قيمة الوجود المفارق الذي يحكم الدائرة المنطقية والأخلاقية والجمالية. ونستطيع القول إن «المقدّس» موجود حتى داخل المنطق (قيمة الحقيقة) والأخلاق وعلم الجمال.

لكن ما جدوى تعريف المقدّس هذا في فلسفة الدِّين؟ يرى فيندلباند (Windelband) أن الدِّين يُطابِقُ «حياة الوجود المفارق» نفسه، أي الاقتناع بأننا لسنا مواطنين ينتمون إلى عالم عارض من الوقائع فحسب، بل ينتمون أيضًا إلى عالم من القيم الروحية. وما يُقابِلُ «الدِّين» بهذا المعنى الواسع هو وجود الوضعية positivisme وتفريعاتها العملية، ولا سيّما الذرائعية. والمهمة التي يَكِلُها فيندلباند

(6) Wilhelm WINDELBAND, «Das Heilige. Skizze zur Religionsphilosophie», dans *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, t II, Tübingen, Mohr-Siebeck, 6e éd, 1916, p.295-332.

(7) Wilhelm WINDELBAND, *Präludien*, t.I, p.29.

إلى «الفلسفة النقدية للدِّين» هي إبراز كيفيَّة تخطّي كلّ واحدة من وظائف العقل ذاتها بغيةَ الانفتاح على حياة الوجود المفارق، وتولد في كلّ حالة معنى مختلفًا للمقدّس.

أ. إذا ما انطلقنا من الشعور، استطعنا أن نسترشد شلايرماخر في استكشاف «الشعور بالوجود المفارق»، أي «الشعور بالتبعية المطلقة». وإحساسنا بالمقدّس هنا إحساس بالاندماج في الحياة السريّة للكون (وهو اندماج قد يحتمل هو أيضًا طابعًا متشائمًا عند الاصطدام بقوى مفزعة، أو يحتمل مظهرًا متفائلًا عند الإحساس بثقة مفعمة بالامتنان)، أو إحساس بعدم التلاؤم مع غاية مثاليَّة أخلاقية أو إحساس بالتورّط في حبائل تاريخ لا يتحكّم المرء أبدًا في خيوطه ولا في مخلّفاته.

ب. عاجلًا أو آجلًا، سيترك الشعور بالوجود المفارق مكانه لمتطلّبات التحديد، ما دام شعورًا يتميّز بخاصة عدم التحديد، ويقترب أكثر من مرة من تخوم ما لا يقال. وبالرجوع إلى مصطلح فيندلباند، يبرز المقدّس في صورة «عرض الوجود المفارق» من خلال مجموعة ثنائية الألوان من الصور المجسّدة التي قد تتلوّن بألوان واقعية محلية، دون أن تتخلّى عن خاصّية الواقع السامي الذي يتعالى على التجربة». ويتضمن هذا المفهوم مفارقة منطقية لا حلّ لها ونخترق كلّ الحياة الدِّينيَّة: فما يتمتع بوجود مفارق (مملوء بالأسرار) (mystérieux) يقاوم إكراهات التمثّل الذهنيّ. ولا يُعَدّ الدِّين دينًا إلَّا إذا حافظ على «وعي ابتعاد المقدّس عن أيّ مقاربة عقلية». ويستنتج فيندلباند من ذلك أن «وجود الأسرار جزء أساسيّ من ماهية الدِّين. ونحن نغادر مرّةً أخرى مجال الحياة الدِّينيَّة عندما نعتقد، على نحوٍ أو آخر، أننا قد استوفينا تحديد المقدّس تمامًا من خلال الأسطورة أو العقيدة من أجل الارتقاء به إلى التمثّل الذهنيّ، أي حينما نظنّ أننا قد تعرّفنا واقعه الفعلي.

ويفسّر تعذّر الانفلات من هذه المفارقة المنطقية بحسب ما ذَكَرَ فيندلباند تنوّعَ الديانات التاريخية التي تشكّل كلّ واحدة منها محاولة جديدة لحلّ المفارقة المنطقية antinomie. ويوسّع فيندلباند نظرية كانط بشأن الوهم المتعالي (المفارق) illusion transcendantale لتنطبق على التمثّلات الدِّينيَّة التي تصطدم بمهمة تُعَدّ حتمية بقدر ما تُعَدّ غير ذات حلّ. وتقدّم لنا هذه التوسعة معطيات

كافية عن الفكرة التي يكوّنها فيندلباند بشأن هذا «العرض الموضوعي للوجود المفارق «représenter transcendant»: إذ يتعلّق الأمر «بالميتافيزيقا الدِّينيَّة» أكثر مما يتعلّق بالدِّين. وهذا ما يؤكّده التحليل الذي يُجريه لمختلف الطرق التي يتحقّق من خلالها عمل الوجود المفارق داخل مجال التمثّل: إما من طريق توسعة المحدود في اتجاه اللّامحدود، وإمّا من طريق انكماش اللّانهائي في اتجاه النهائي، كما في العقيدة اليهودية تسيمتسوم *Tsimtsum*، وستؤدّي التوسعة إما إلى وحدة الوجود وإمّا إلى وجود شعور ديني؛ ويقود الانكماش إلى مختلف أشكال التديّن، ومنها الشرك، وهو أبسط أشكال التديّن وأكثرها بدائية.

إن فيندلباند يعي أنّ استنباطه للأشكال الأساسية من «الميتافيزيقا الدِّينيَّة» لا صلة له بالتطوّر التاريخي للديانات. لكن مسوّغ التصنيف الخاص الذي يُجريه برأيه هو الحرص على التوضيح المفهومي الذي يطالب به الفيلسوف.

ج. هل تسمح «إرادة الوجود المفارق» بحلّ المفارقات المنطقية المتضمّنة في التمثّل الذهنيّ؟ يبرز التحليل الذي يخضعه له فيندلباند بإزاء ذلك أنه ينتج أشكالًا جديدة من التعارض. والشاهد على ذلك هو بَخْس قيمة العالم في فعل نكران الذات الذي ندعو إليه بعض الأخلاقيات الدِّينيَّة، وهي أخلاقيات تضعنا أمام الخيار الآتي: إما طلب السعادة في الحياة الدنيا، وإمّا طلب السعادة الأخروية، أي خلاص النفس. وبالرَّغم من أنه يطلب منا الاحتراس من إبداء إغفال مُقلق لِما هو موجود في العالم، ومن ذلك العلم والفنّ والدولة والأخلاق، يعتقد فيندلباند أن تقليل قيمة العالم ليس نتيجة ضرورية للتحوّلات الدِّينيَّة التي تعرفها القيم الثقافية. وقد يقودنا أيضًا إلى «الانتباه إلى وجود بصمات أفعال إلهية في أسمى القيم الإنسانية العليا». إن نور المقدّس الذي ينعكس في أثناء انكساره عبر كلّ الهيئات la lumière transfiguratrice يضيء مجموع القيم.

ويعالج فيندلباند من المنظور نفسه الأشكال الكبرى التي يتخذها «فعل الوجود المفارق»، وهي الأفعال الرمزية المتضمّنة في العبادة والصلاة والقربان، التي يبحث الإنسان بموجبها، أو يبحث المجتمع الإنساني بالأحرى،

عن الاتصال بالمقدّس، مع العلم بوجود خطر السقوط ضحية الوهم المتعالي الذي يفيد أننا قد نتدخّل على هذا النحو في الأفعال الإلهية، وهو الشعوذة *théurgie*.

**المقدس «تعريفًا» للدّين ناتان سودربلوم**

علينا التذكير بشخصيَّةٍ لامعةٍ على الصعيد اللاهوتي المستند إلى العلوم الدِّينيَّة، هي ناتان سودربلوم (N. Söderblom) (1866-1931) الذي حظي سنة 1912 بإحدى الكراسي الجامعية الأولى بألمانيا في تاريخ الأديان بجامعة ليبزغ[8]. ويكفي أن نقرأ الصفحات الأولى من مقالة «Holiness» «القداسة» التي نشرها سودربلوم سنة 1913 في المجلّد السادس من موسوعة الدِّين والأخلاق *Encyclopaedia of Religion and Ethics* لِنكتشف فيها الاقتناع العميق الذي يفيد أن «المقدّس» أو «القداسة» هو المفهوم المعرِّف للدِّين أكثر من مفهوم الإله. ويحذو سودربلوم حذو شلايرماخر ويشرح تعريفه للورع piété على النحو الآتي: «الرجل المتديّن هو كلّ رجل يَعُدّ شيئًا ما مقدسًا». فلا وجود للدِّين إلَّا بوجود التبجيل الذي يوحي به المقدّس. ويجعل سودربلوم المقدّس، وهو في ذلك يردّد ما جاءَ لدى ماريت، مسألة قوة يرفض أن يَعُدَّها مجرد إسقاط موضوعي وصيرورة أَمْثلة objectivation et idéalisation للمجتمع، على نحو ما يفترضه دوركهايم.

إنه يبحث عن المصدر السيكولوجي للمقدّس في ردّ الفعل النفسي على أحداث مشوّشة وغريبة أو مفزعة تخرج عن المعتاد. والخاصّية الملتبسة لهذا الصنف من التجربة تكشف عن سبب اكتساء الطقوس المتعلّقة به تارة خاصة إيجابية (طقوس النموّ وطقوس الوحي وطقوس التنشئة initiation إلخ.) وتارة

---

(8) Nathan SÖDERBLOM, *Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion*, Leipzig, Hinrichs, 1916; Id., *Dieu vivant dans l'histoire*, Paris, Fischbacher, 1937.

ولتحليل الكتاب انظر:

E. J. SHARPE, *Nathan Söderblom and the Study of Religion*, Londres, Chapel Hill, 1990.

أخرى خاصة سلبية (مثل المحرّمات، «الطابومات»). ويطرح سودربلوم الذي أصبح فيما بعد رئيس أساقفة أوبسالا Uppsala السويدية في ختام مقالته سؤالًا (نظريًا وعمليًا) سيظلّ ملتهبًا في المساجلات اللاحقة، هو: هل بوسع الإنسانية المستقبلية أن تضرب صفحًا عن «الأمر الواجب» الذي يُمليه المقدّس؟ إنه سؤال الثقافة المستقلة بذاتها الذي اصطدمنا به لدى تيليش (Tillich). لكن هذه المسألة تفترض، عند سودربلوم، تحديدًا ميتافيزيقيًا للإنسان.

ويُعنى سودربلوم في تاريخ الديانات بالطريقة التي يعالج بها الوعي الدِّيني ضروب التمييز بين المقدّس والمدنّس وبين الطاهر والنجس. ولا شيء يؤيد فكرة أن «المقدّس» سينتصر على «الطاهر». ويعد هذا الانتصار عند سودربلوم أعظم امتياز تحظى به الثقافة الغربية وميراثها العبراني، وهو ما جعل مفهوم القداسة «يتبوأ صدارة الدِّين ويستغرق باختصار مدلول الورع كلّه».

### «الإحساس الألوهي» «Sensus numinis» إعادة اكتشاف شلايرماخر

**- رودولف أوتو -**

صادفنا اسم شلايرماخر مرات متعدّدة على لسان المؤلفين الذي عرَّجنا عليهم حتّى الآن. لكن أوتو يُحيل عليه صراحة بطريقة أكثر وضوحًا. وكان أوتو قد تابع دراسة علم اللاهوت بمدينتي إرلانغن (Erlangen) وغوتنغن (Göttingen) حيث أثَّر فيه خصوصًا تيودور هيرنغ (Theodor Häring) (1848-1928) الذي كان يدافع عن المكوّن الصوفيّ mystique داخل علم اللاهوت، على خلاف ريتشل (Ritschl). وهذا ما قاد أوتو الشاب إلى تخصيص بحث الإجازة للعلاقة بين الروح والكلام لدى لوثر، وهو البحث الذي نشره سنة 1898 بعنوان: *Die Anschauung des Heiligen Geistes bei Luther* التأمّل في الروح القدس لدى لوثر. ويعتقد أوتو أن الإنسان الطبيعي يميل بكل جوارحه إلى التديّن، بمعنى أنه مستعد لتلقي الدِّين. ويتعلّق الأمر بقدرة صورية خالصة تعبّئها التجربة الدِّينيّة الحيّة وحدها بمحتوى يطلق عليه أوتو مصطلح «*praesens numen*» حضور الإلهي. وتفتتح هذه العبارة المحور الموجه الذي تحكّم في البحث الذي اضطلع به لاحقًا: التجربة الأصلية للمقدّس وصلتها بالفهم العقلاني للواقع.

وقد أعدّ أوتو، بمناسبة إحياء الذكرى المئوية الأولى لكتاب شلايرماخر **مقالات في الدّين**، نشرة جديدة لتلك المقالات بعدما ألحق بها مقدّمة وخاتمة مفرطتين في الإطراء، يُشيد فيهما بفضل شلايرماخر في اكتشاف قارة روحية جديدة، إلى جانب الميتافيزيقا والأخلاق. لقد رأى في كتاب المقالات «كتابًا مشاكسًا» يحاول جاهدًا «أن يسترجع الدِّين من خلاله هذا القرن من الزمان، وهو قرن أحسّ أنه مثقل بالدِّين إلى درجة الإجهاد، وشعر أيضًا أنّ الدِّين أصبح شيئًا غريبًا وأجنبيًّا». وتمثّل المقالتان الثانية والخامسة من الكتاب عنده حصة الأسد من الكتاب، إذ يتشكّل عموده الفقري من التعريف الذي يعرِّف به الدِّين، وهو أنه اكتساب «معنى الوجود غير المحدود وتذوّقه» «sens et goût de l'Infini». ويؤكّد في الوقت نفسه أن الشعور sentiment لدى شلايرماخر ليست مسألة حالات نفسية ذاتية فقط، لانطباقها على المعرفة والسلوك الإنساني.

وبالرَّغم من أنه يتبنّى التزام شلايرماخر هاجس «الدفاع عن العقيدة»، كان أوتو مُدرِكًا لكون أشكال اليقين المباشر التي تزوّدنا بها العاطفة تُقيم جسرًا شديد الهشاشة بين معنى الألوهية والله نفسه، ولا سيّما داخل مناخ ثقافي يخضع خضوعًا كبيرًا لهيمنة الكانطية الجديدة، ويتزايد فيه التعارض بين رؤية العالم الطبيعية ورؤية العالم الدِّينيَّة. ولكي يسير أوتو بعيدًا، ينوي بلورة نظرية في المعرفة الدِّينيَّة تصبح مُوافقةً للبنية العميقة للتجربة الدِّينيَّة ولموضوعها الذي يتمتّع بوجود مفارق. ويدافع أوتو عن «نقد للعقل الدِّيني» ينطلق من التجربة الحيّة للوعي الدِّيني، بدلًا من الاكتفاء بإثارة الانتباه إلى ثغرات التفسيرات الطبيعية، بما يجعل الدِّين مجرد أداة لسدّ ثغرات العلم.

ويبدو له أن الفيلسوف الكانطي فرايز (Jakob Friedrich Fries) (1773-1843) قد عبّد له الطريق، أكثر مما فعله فيندلباند، من أجل وضع فلسفة للدِّين قادرة على إرساء القَبْلية الدِّينيَّة [*l'a priori* religieux] داخل التجربة الحيّة للذات. وقد حاول فريز إنجاز قراءةٍ أنثروبولوجيّة جديدة لنقد العقل المحض، إذ يرى أن المصدر الأول للمعرفة يتجلّى في «الشعور بالحقيقة». ويفتح هذا الأخير نافذة على سرّ أخير يسمح بتعرف ثمرة أصلية للعقل داخل المعتقدات الدِّينيَّة.

إن النقد الطويل الذي أخضع له أوتو سنة 1910 أطروحات فوندت لخير

تعبير عن طبيعة الإحساس بالدِّين الذي يستشعره تجاه شلايرماخر. ويقدر ما يُقرّ بأن المجلّد الثاني من علم نفس الشعوب *Völkerpsychologie* يمثّل المحاولة المكتملة بامتياز بغية استنباط الدِّين من الإحيائية، يستنتج أن المشروع مُخفِقٌ في كلّ المستويات. وينجم هذا الإخفاق عن إغفال «الشعور بالألوهي» بصفته مكوّنًا جوهريًا في الدِّين، كما ينجم عن العجز عن الاعتراف بالدلالة المستقلة لمقولة المقدّس. وتستهدف سهام النقد لدى أوتو بالأساس أطروحة فوندت بشأن تباين الغايات، وهو تباين يتصل بتحوّلات الدواعي التي يفترض فيها أنها تفسّر تطوّر الإحيائية إلى الوعي الدِّيني بالمعنى الدقيق للكلمة. ويتبنّى أوتو صراحة المبدأ المتلقّى عن شلايرماخر بشأن فهم «نصي وحرفي» (tautégorique) للتجربة الدِّينيَّة، ويعترض على محاولة فوندت التي هدفها اختزال كلّ شيء في مسألة تمثّلات وإغفال الأشكال الأوّلية للتجربة المعيشة، التي لا نزال نلاحظها إلى اليوم.

وعلى الواجهة الخلفية، نجد قرارًا مبدئيًا بشأن منزلة المخيّلة نفسها: هل هي ذات طبيعة تنبني على الانعكاس الذاتي والإسقاط فقط، على نحو لا يكفّ معه العقل البشري عن التأمّل الجمالي في ذاته وعن الخوف الأسطوري من ذاته وعن التعبّد الذاتي الذي يجعل أعماله نفسها معبوداته؟ ويعترض أوتو على هذه الأطروحة المتعلّقة بالمشاركة الوجدانية *(Einfühlen)* بأطروحة تفيد أنه في بعض الشروط في الأقل تستطيع المخيّلة أن تشغل وظيفة تحسّس *(Durchfühlen)* تؤهّلها لوضع اليد على وقائع جديدة.

هذا ما يؤكّده شلايرماخر من خلال الاقتناع بأن «فهم الدِّين وفهم ما قبل الدِّين، ينبغي أن ينطلق من تحليل الشعور» لا من تحليل التمثّلات. وتظلّ الإحيائية والمانية (مختلف نظريات المانا *mana*) على هامش «الظاهرة الأصلية»: الشعور بالألوهي. إذ «يشغل الشعور نفسه وخاصته المميزة أهمية حاسمة تتجاوز كلّ التمثّلات المتخيّلة التي ينتجها أو يتضمّنها». هذا هو المفتاح الهرمينوطيقي الذي يقرّر، عند أوتو، في مسألة فهم حرفي ونصي، بالمعنى الذاتي للكلمة (tautégorique). ويتطلّب ذلك من فيلسوف الظاهرانية أن يستحضر التجربة المؤسّسة بداخله. ولا يكفي في ذلك التراكم الهائل للوقائع الإثنولوجيّة.

إذ تظلّ الوقائع «خُرْسًا ما لم نكن قادرين على حملها على الكلام، عندما نشارك في الشعور الذاتي بالشعور نفسه *[durch eigenes Nachfühlen]*. ومن يسعَ إلى صرف النظر عن هذا المفتاح، فلن يجد في المتناول سوى افتراضات اعتباطيَّة وعنف التأويل».

إن الفكرة التي كان شلايرماخر قد كوّنها عن العبقرية الدِّينيَّة وعن المهارة المبدعة التي تتعلّق بها، تقود أوتو إلى مواجهة فوندت بفكرة بديلة تفيد أن «المواهب» الدِّينيَّة، سواء أكانت معروفة أم مغمورة، موجودة حتى في الثقافات التي تجهل وجود الفرد بالمعنى الحديث للكلمة. وبعض الأفراد مؤهّلون «لِشعورٍ أكبر» و«لِرؤيةٍ أبعد»، أي إنَّهم مزوّدون «بحاسة تبصّر aperception الألوهي»، وهي حاسة تتجاوز حاسة عموم سائر البشر. وبإزاء ذلك، سمحت لهم «موهبتهم في الكشف» « *Findegabe* »، كشأن موهبة «المخترعين» اليوم، باكتشافات، ولا سيّما فيما يتعلق بـ «الآخر» (Tout Autre).

وعندما افترض أوتو أن «الشعور بالعقل المفكر» يشكل «ظاهرة أصلية مستقلة مطلقًا وغير متفرعة عن شيء»، يكون قد أتى بفتح مُبين في معالجة ظاهراتية الوعي الدِّيني. فعنده، «صحيح أن الدِّين لا يبتدئ كما لو كان دينًا مكتملًا، بل يبتدئ مع نفسه. وما دام الدِّين شعورًا بالألوهي *Sensus numinis*، فإنه منذ البدء معيش ما هو سرّي وتطلّع وسحر عالم الأسرار ومعيش ينبعث بصفته شعورًا «بالمغاير المطلق» داخل أعماق الحياة الوجدانية بتأثير منبّهات ومناسبات آتية من الخارج».

تتضمّن هذه الأطروحة أطروحتين فرعيتين: فمن جهة، يجب أن نحمل كلّ ديانة حقيقية على محمل الجدّ، وذلك عندما تلحّ على انها تنهل من مَعين تجربة (أو «وحي») قائم الذات *sui generis*؛ ومن جِهة أخرى، لا تصبح الظاهرة معقولة إلّا لمن يعرف كيف يستحضرها في نفسه. ولا شك في أن شلايرماخر هو الذي يلهم الصورة البلاغية التي يختتم بها نقد فوندت. وسيصبح تاريخ الديانات الذي يقف حجر عثرة أمام التجربة التأسيسية، مثل «هندسة بلا مساحة»، وأشبه بمحاولة «كتابة تاريخ الموسيقى، مع التنكّر للحساسية الموسيقية الذاتية والاستعدادات الموسيقية، وحرص عنيد على تأويل مظاهرها الخارجيَّة، كما لو كانت تمارين أو حركات رياضية».

من أجل ظاهراتية المقدّس.

يبقى علينا أن نعرف نوع فهم الدِّين الذي يمكننا أن نؤسّسه بناء على فرضيّة «الشعور بالألوهي». ويتبنّى أوتو نفسه، الذي خالط حلقة فلاسفة الظاهراتية بغوتنغن، نهج التحليل الظاهراتي للمعرفة الدِّينيَّة، لكي يستغل المنظور الذي اقترحه فرايز، وهو يسعى إلى الاستفادة من الملاحظة ـ الذاتية للوعي الذاتي نفسه. وقد نشر أوتو سنة 1917 كتابه الذي عرف به، بعد أن خلف فلهلم هيرمان (Wilhelm Herrmann) بماربورغ: المقدّس *Le Sacré*، وهو كتاب يدعو فيه قرّاءه إلى أن يستحضروا في دواخلهم اللحظات التي «أحسوا فيها بمشاعر وجدانية دينية عميقة، ودينية حصرًا قدر الإمكان» (H, 8 ; 22).

ويتخذ الكتاب شكل سلسلة من الملفات التي تحمل شكل تمرين استكشافي واضح، دون أن يتخذ صورة دراسة نسقية ومكتملة. ويبرز العنوان الفرعي للكتاب أن هدف أوتو إعادة توزيع للمكوّن العقلاني وغير العقلاني في التجربة الدِّينيَّة. فلا جدال في أن ماهية الألوهية، كما فهمتها الديانة المسيحية وبلورتها، تتضمّن عناصر معرفية ومفهومية، ولكن ممّا لا شك فيه كذلك أن هذه العناصر لا تستغرق جوهر الألوهية كلّيًا. فالمحمولات العقلانية، سلفًا، ثمرة عملية تركيب ينجزها العقل الفاهم ويخضع لها معطى سابقًا. لذلك، على الموضوع الدِّيني أن يكون سابقاً في وجوده لهذه العملية.

وهذا هو ما يوجب تبيّن العنصر الذي يمثّل خاصة نوعية تميّز التجربة الدِّينيَّة، ويجعلها تقاوم كلّ أشكال الاختزال في تجربة أخرى. وعندما يطرح المشكلة على هذا النحو، يقتفي في ذلك أثر شلايرماخر، وإن كان يعترض على طريقته غير المقنعة في تعريف الشعور بالتبعية الجذرية. فإذا كان شلايرماخر يتحدّث عن الشعور بالتبعية المطلقة، فإنّ أوتو يُؤثِرُ الحديث عن «الشعور بحالة المخلوق» «sentiment de l'état de créature». وهو يرى أن الصيغة الثانية تفصح على نحوٍ أفضل عن الخاصية الذاتية لتجربة «يغرق فيها صاحب التجربة داخل عدمه الذاتي ويختفي أمام ما هو أسمى من كلّ مخلوق». (H, 10 ; 24). وهكذا، «فالتبعية» التي يفصح عنها كلام إبراهيم لا تنبني على واقع أن يكون مخلوقًا [*Geschaffenheit*]، بل على واقع ألّا يكون إلّا مخلوقًا [*Geschöpflichkeit*]» (H, 27 ; 38).

إن التثبّت من كوننا لا نمثّل أصل ذاتنا هو بحد ذاته ترجمة عقلانية للهول الصادر عن الموضوع الذي يواجهنا به الشعور بحالة المخلوق فينا. ويتعذّر الوصول إلى هذا الموضوع دون شعور خاص في جنسه *sui generis*، ومختلف كيفًا عن كلّ المشاعر الأخرى: وهو الشعور بالمقدّس.

وعندما يصف أوتو المقدّس بأنّه صنفٌ خاصٌ من التجارب، يرى فيه «مقولة» تأويلية وتقويمية قَبْلية، تؤدّي دورًا تأسيسيًا داخل كلّ الديانات. «إن التسليم والاعتراف بأن شيئًا ما «مقدّس»، هو تقويم خاص ابتداءً، وهو تقويم لا نصادفه بصفته هذه إلّا داخل الحقل الدِّيني» (H, 5; 19). ومقولة المقدّس مقولة معقّدة، كما يشهد على ذلك الغنى والتنوّع للمعجم الذي تنعكس فيه أشعته بوجه خاص.

ويتضمَّن المقدّس مع ذلك نواة صلبة وغير عقلانية: «الألوهي *numineux*» وهو يمثّل «المبدأ الحيّ في مجموع الديانات» (H, 6; 20). ولا ينبغي الخلط بين هذا العنصر غير العقلاني وما يخالف العقل أو ما لا يرقى إلى عتبة الإدراك العقلي، وما يظلّ بحكم التعريف متمردًا على العقل. وبإزاء ذلك، يتعلّق الأمر داخل التجربة الدِّينيَّة بالإصغاء إلى ما ينفلت من آليات العقلنة الخاصة بالعقل الفاهم وإلى ما يقاوم المفهوم. فما يسعى أوتو إلى وصفه والتفكير فيه ليس موضوعًا لاعقلانيًا نتيجة تفريط في العقلانية، بل هو لاعقلاني نتيجة إفراط في العقلانية نفسها.

ويتعلّق الأمر بمعطى أصلي وأساسي يتعذّر عند أوتو تعريفه تعريفًا دقيقًا. وفي غياب التعريف، ينجز بحثًا معجميًا، وهو بحث يقدم في الوقت نفسه ملامح وصف ظاهراتي حريص على استخراج الخصائص الأصلية لتجربة تأسيسية.

ولا ينبغي إغفال البعد العاطفي dimension affective في محاولة وصف الألوهي *numineux*، إذ يتميز هذا البعد بخاصة الالتباس المميزة له. فمن جهة، هناك شعور بالمهول *tremendum* وتمثّلات الألوهية التي يثيرها. ففي حضرة الموضوع الألوهي، يكتشف الوعي الدِّيني بخوف وارتعاش أنه من المفزع الوقوع بين يدي اللّه الحيّ. لذلك، يحوّل الوعي الدِّيني «غضب الله»، وهو غضب لا يمثّل إلّا انعكاسًا لإرهاب الألوهي، إلى صفة إلهية. ويؤدّي المهول *tremendum* بعد ذلك إلى فكرة تعذّر الوصول إلى الألوهية.

وقد نفصح عن التجربة نفسها ونرسم معالمها في معجم المجد الإلهي. وكما يشهد على ذلك (مجد) *kabod* يهوه في الكتاب المقدس، يتعلّق الأمر بالنور الذي لا يُحتمل éclat insoutenable و«بالعظمة» الإلهية، كما يتعلّق بالثقل الضاغط الذي تمارسه قوة لا يملك أمامها الإنسان إلّا الركوع. والمصطلح الدّيني الذي يطلق على الميل هو «التواضع»، وهو الشعور الدّيني الأساسي الذي كان شلايرماخر قد أثار الانتباه إليه من قبل. ولكن مهمة فيلسوف الظاهراتية، في هذه النقطة بالذات، هي أن يستخرج الخاصة الدّينيَّة التي تميّز هذا الشعور، وهي خاصة لا يمكن اختزالها في مجرّد دلالة أخلاقية.

والقطب الثاني في الجدلية المؤسّسة للتجربة الدّينيَّة هو مكوّن السرّ المُلغز *mysterium*، وهو ما يشهد عليه وجود انطباع عاطفي affect يتعرّف فيه المقابل الدّيني للـ *thaumazein* الذي يُعَدّ أصل كلّ فلسفة. إنه الذهول *stupor* والانبهار اللذانِ تبعثهما فينا الغربة المطلقة «للآخر المطلق» (Tout Autre) «الذي يُعَدّ غريبًا عنا ويحيرنا ويوجد مطلقًا خارج دائرة الأشياء الاعتيادية والمفهومة والمعروفة و'المألوفة' عامة» (H, 31 ; 46). ويتعلّق الأمر دائمًا بالتجربة الأساسية نفسها، سواء أتمثَّلَ لنا الألوهي في صورة المُدهش المحض والبسيط، وهو تصريح يؤكّد بلا التباس أننا أمام وجود مفارق تخشع له الأبصار، أم بلورنا العقل المفكر في ثورة عقل من خلال مقولات المفارقة المنطقية والمعضلات المنطقية *antinomies*، كما هو الشأن في مفهوم «توافق الأضداد» (*coïncidentia oppositorum*) عند المتصوّفة.

وقد وصف القديس أوغسطين التجربة الدّينيَّة الأصلية التي كان يعرفها مِن قرب قائلًا إنها مزيج من الرعب والافتتان. هذا الافتتان الذي جذب موسى دون أدنى مقاومة نحو العوسج الملتهب، بالرَّغْم من الرعب الذي استبدّ به عندما اكتشف أنه وَطِئ أرض «الآخر المطلق»، يمثّل الواجهة الإيجابية الأخرى للمهول *tremendum*. وعلى واجهة التمثّلات والصفات، تقابل «البهجة» أو «السعادة» مفهوم الغضب الإلهي. وما يميّز الطبيعة الخاصة بالرغبة الدّينيَّة، هو البحث عن هذه السعادة، سواء أتمثّل ذلك في الحالات البدائية المتصلة بسلب الإرادة والوجد أم في أو فيحالات النشوة الشطحية لدى المتصوفة. وتتغذّى بلا شكّ الفكرة الدّينيّة للخلاص من المعين نفسه.

## هل نستطيع «ترجمة» تجربة المقدّس؟

حظي كتاب أوتو، منذ صدوره، بصيت هائل اخترق كلّ الآفاق، ومنها آفاق الدوائر الفلسفية، ولا سيّما الظاهراتية الناشئة، كما سنرى فيما بعد. ولعلّ العدد اللافت من المراجعات التي حظي بها الكتاب، يصيب أية محاولة تأويل جديد بالإحباط. ولا أودّ المجازفة باختراق أبواب مفتوحة، ومع ذلك، سأبادر إلى تقديم تأويل جديد للكتاب يستند إلى «اللحظات الست للألوهي» والتي تمثّل العمود الفقري للكتاب: «شعور بحالة المخلوق» والملغز والمهول *tremendum* والابتهالات إلى الألوهي والانبهار والعظمة المقلقة و«العظيم».

نأوّلَ وهلةٍ، يتعلّق الأمر بلائحة مرتبة كيفما اتفق. ويصعب علينا فهم السبب الذي يجعل تمثّل الأناشيد المقدّسة «لحظة» مخصوصة في الظاهرة الدِّينيَّة. وبالرَّغْم من ذلك، يمكننا أن نكتشف فيها محاولة لتعويض تعريف مفقود بوصف أيدوسي مسكون بهاجس استخراج ماهية الظاهرة، انطلاقًا من تجلياتها الإمبيريقية وأصدائها اللسانية. صحيح أن تطبيق قاعدة هوسرل: «العودة إلى الأشياء نفسها» على ظاهرة أصلية محاولةٌ في طور الشروع لم تنجز بعد، وهو تطبيقٌ يجري من خلال التفكير في «حلول» *(Heimsuchung)* «الآخر المطلق» الذي يتعرّض له الفكر عندما يجد نفسه في مواجهة المقدّس. من زاوية معيّنة، يتخذ هذا «الحلول» «visitation» كلّ مظاهر الصدمة، كما يقترح أرتو ذلك بناء على الصدى الذي أحدثته أطروحة كلاوس هارمس (Claus Harms)، عندما تستنتج من واقع أن مفردة «مقدّس» «أول حرف هجائي في الدِّين» واقعًا يفيد أن الدِّين يظلّ إلى الأبد «أرضًا مجهولة لا يدركها العقل» «*terra incognita* de la raison» (H, 78 ; 98).

فهل معنى ذلك أن العقل والمقدّس لا يخضعان لمقياس مشترك، وأن أية محاولة لإيجاد صلة بينهما محكومٌ عليها على الفور بالإخفاق؟ لو كان ذلك حقًا، لكان التقابل بين «العوسج الملتهب» (الذي ينتمي بكلّ جلاء إلى ظاهراتية المقدّس) و«أنوار العقل» تقابلًا لا يُرفَع. بل من الممكن أن نطرح السؤال المعاكس بشأن إمكان «ترجمة» تجربة المقدّس داخل لغة العقل. وهذه هي

الفرضيَّة الموجُهة لقراءتي. فحينما يجعل أوتو بحثه الاستكشافي يتوسَّع في مفردات متعدّدة تترجم التجربة الأساسيَّة نفسها، لا يدعونا إلى الإصغاء إلى عبارات «المقدّس» داخل اللغات التاريخية المختلفة فحسبُ، على غرار ما فعله إميل بنفينيست (E. Benveniste) في معجم اللغات الهندو ـ أوروبية. بل إنه يتأمّل في الوقت نفسه إمكان ترجمة تجربة المقدّس داخل لغة العقل.

لقد استوحيت قراءتي من إحدى الملحوظات اللغوية البسيطة: إذ نلحظ في كتاب أوتو أن لفظ «*Übertragen*», «transposer» أو «النقل» يرد مرات متعدّدة، لكي يضمر تارة الترجمة بالمعنى الحرفي للكلمة، أو لكي يضمر مشكلةً عامّةً جدًّا بشأن المماثلات analogies المهمّة التي قد توجد بين حقول متباينة في التجربة. ويُعَدّ كلّ مترجم «ناقلًا»، كما يذكّرنا بذلك اشتقاق فعل «traduire»، ولذلك، نحن نواجه البديل الآتي: إما أن نقول إن أيّ نقل لتجربة المقدّس داخل لغة مختلفة يعادل ارتكاب خيانة مكشوفة؛ وإما أن نراهن على إمكان «ترجمة» تجربة المقدّس داخل لغة العقل. والظاهراتية، التي لا تلجأ إلى تفسيرات، بل لا تتوخّى سوى وصف ظاهر الظواهر، تمدّنا «بالمعجم» الذي نفتقر إليه.

وإذا ما كان «المقدّس» لا يقبل الترجمة البتّة، فسنكون آنذاك أمام عالم معزول، أو أمام «عالم ما ورائي» لا يتصل بأية صلة بالتجربة المألوفة أو الدنيوية. ويدلّنا أوتو على مخرج هيرمينوطيقي لهذه الصعوبة. فالسؤال يتعلّق بمعرفة المنزلة التي سيحظى بها المقدّس من زاوية ظاهراتية الدِّين، وهو السؤال الذي سنستأنفه في الفصل الرابع. أفتشكّلُ معضلة «المقدّس» ومشكلة وصفه أهمية محورية أم أهمِّيَّةً هامشية في أثناء تأسيس ظاهراتية الدِّين؟ وعندما نكشف عن المقدّس بصفته نمطًا مستقلًا بذاته عن الانكشاف الظاهراتي، يجد ينابيعه في حدس واهب أصلي لا نظير له في الحقول الأخرى، ألا نعود القهقرى إلى أطروحة شلايرماخر التي تفيد أن الدِّين حيّز مخصوص داخل النفس الإنسانية؟

وعندما أشدّدُ في قراءتي على مسألة قابلية ترجمة المقدّس، يلوح كما لو انني أقيم ترابطاً مصطنعًا بين مشكلتين مختلفتين: فمن جِهة، توجد ظاهرة «المقدس» التي لها منزلة محورية داخل الإيضاح الظاهراتي لماهية الدِّين، ابتداء من شيلر (Scheler) وأوتو ومرورًا بهايلر (Heiler) وانتهاءً بفان دير لوف (Van

der Leeuw) وإلياد (Eliade)؛ ومن جِهة أُخرى، توجد مشكلة معقّدة وخاصة بالترجمة، تؤدّي دورًا أساسيًا في كل مدرسة هيرمينوطيقيَّة، سواء أكانت فلسفية أم غير فلسفية[9].

ويبدو أن الفرضيَّة التي تفيد أن المقدّس لا يقبل الترجمة أبدًا مستمدة مباشرة من طبيعة التجربة نفسها التي نملكها للمقدَّس. فلا شيء يضمن سلفًا إمكان نقله داخل حقول أخرى من التجربة. فعندما أصبح موسى وجهًا لوجه أمام العوسج الملتهب، سمع صوتًا يأمره بخلع نعليه، بِما يفيد أن الأرض التي يطؤها لا صلة لها بالأرض التي كان يرتادها حتى ذلك الحين. وجد نفسه يواجِهُ «الآخر المطلق» الذي يتميّز بغرابة مقلقة لم يهيأ من قبل لمقابلتها. وعلينا ألّا نحضر مسألة إمكان ترجمة المقدّس في مشكلات ترجمة «النصوص المقدّسة»، فضلًا عن أنها مشكلات شائكة، بالرَّغم من أن هذه المشكلة، كما سنرى لاحقًا، لا تخرج أبدًا عن المشكلة التي نفحصها.

إنّ الانطباع الذي يوحي بأننا أمام تجربة «لا تقبل الترجمة» بأيّ شكل من الأشكال، ينشأ مباشرة من مظاهر هذه التجربة المتصلة «بالتعريف بالسلب» أو «التعريف بالنفي» التي شدَّدَ عليها أوتو بقوة. إذ يستند التحليل الذي يقترحه أوتو «للّحظات الست في «للألوهي» إلى التحديدات القائمة على السلب: 1. ما لا يجوز مسّه *intouchable* (ظاهرة الطابو والحرام)؛ و2. ما لا يوصف *ineffable (arrêton)*؛ و3. ما لا تدركه الأبصار inaccessible؛ و4. ما يتعدّى حدود الفهم *incompréhensible*؛ و5. ما هو غير مألوف *non familier*؛ و6. الجبّار *invulnérable*. لقد اكتشف أوتو هذه التحديدات المضمرة ووصفها، ولو بدرجات متفاوتة في الدقة. ويتعلّق الأمر بست عقبات يبدو أنها تَحول دون «ترجمة» التجربة داخل لغة أخرى (أي تَحول دون رسم خطاطة schématisation، كما يقول أوتو، وهو يطبق المصطلح الكانطي بطريقة خاصة غير أرثوذكسية). ولو كان الأمر كذلك، لكانت ظاهراتية المقدس مجرّد قول شارح لا يستوفي حق

(9) للاطّلاع على معالجة هايدغر للترجمة بما هي مشكلة فلسفية، ولمعرفة الصلة بسؤال المقدس، ارجع إلى كتاب فون هيرمان:

Friedrich-Wilhelm von HERMANN, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers «Beiträgen zur Philosophie»*, Frankfurt/M, Klostermann, 1994, p.307-323.

تجربة موقوفة على خاصة الخاصة من المتديّنين ذوي الفطرة الفائقة. لكن، هل هذا بالتحديد ما يقوله أوتو؟

ما لا يجوز مسّه: الحرام والأخاذ.

غالبًا ما يُطابَقُ بين المقدّس وما لا يجوز مسّه داخل تجربة المقدّس الموغلة في القدم، كما أوضح بينفنيست ذلك في البحث الميداني الذي أنجزه في معجم المؤسسات الهندو ـ أوروبية. إذ نجد مفردتين مختلفتين للإحالة على مفهوم «المقدّس» داخل كلّ اللغات الهندو ـ أوروبية تقريبًا، وهو يضمر في الوقت نفسه «ما هو محمل بالحضرة الإلهية» و«ما هو محرّم على الإنسان لمسه»[10]. وإذا ما كانت الأولوية للمظهر الأخير (لا ينبغي مسّي!) *« Noli me tangere ! »*، فإنه يُضَحّى بالموضوع المقدس، أي إنّ استعماله قد أصبح خاصًا بالآلهة ومتحرّرًا من قبضة الإنسان. وكلّ اتصال، سواء أكان إراديًا أم غير إرادي، مع الشيء أم مع الشخص المقدّسين، يعادل ارتكاب خطيئة من الخطايا ويتطلّب أعمال تكفير وتطهير مناسبين. وقد أبرز بول ريكور في رمزية الشرّ أنّ هذا الصنف من تخطّي الحدود يجد التعبير عنه ـ أي ترجمته ـ في رموز النجاسة.

لكن، منذ زمن هذا المستوى يطرح السؤال المتعلّق بمعرفة مدى إمكان عزل هذه الدلالة المقولة بالسلب. لا يبدو الأمر كذلك: «ما هو محمّل بالحضرة الإلهية». ولا يضمر هذا العبء الثقيل للمقدس، الذي تفصح عنه المفردة الكتابيّة في العهد القديم *kabod* (المجد) (Gloire)، معنى ما يحظر لمسه فحسب، بل يتضمّن كذلك على نحوٍ إيجابيّ معنى «الأخاذ» الذي يأتي ليسيطر على العباد بطريقة عنيفة أحيانًا. ويظلّ الحضور الإلهي على الدوام حضورًا ديناميًا وفعالًا، ومسيطرًا إن جاز القول، بما يعني أنه حضور يحوّل ويغيّر. وهذا ما يجعل هذا الحضور مقلقًا جدًّا: فقد يتمثّل الرعب الحقيقي في الوقوع بين يدي الإله الحيّ.

(10) Emile BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t.II, Paris, Éd. de Minuit, 1969, p.179-207.

**ما لا يوصف ineffable: غياب الكلمات ووفرة الأسماء.**

تُحيلنا الدلالة الثانية المقولة بالسلب مباشرة على معضلة إيجاد مفردات مناسبة للحديث عن الظاهرة. ولن نجد حرجًا في تطبيق الجملة التي اختتم بها هوسرل الفقرة 36 من دروس في ظاهراتية الوعي الباطني للزمان على «المقدّس»: «لا نجد المفردات لقول كل ذلك». ولن نجد صعوبة في تتبع أصداء هوسرل في فقرات كثيرة من البحث الميداني الذي أنجزه أوتو. لذلك، كان «الشعور بحالة المخلوق» «لا يمكن وصفه»، في الأقل ما دمنا لا نستطيع الكشف عنه بمفاهيم عقلانية (H, 10; 24). وليس الأمر على خلاف ذلك في مفهوم «السرّ المهول» «*mysterium tremendum*»، الذي يواجهنا مباشرة «بسر مهول لا يمكن وصفه، ويتجاوز كلّ المخلوقات». (H, 14; 28). وتفصح كلمة سرّ *mysterium* عن الخاصّية السلبية المتضمّنة في الظاهرة: إذ يدخل في مجال «السرّ» كلّ ما لا يصل إلى عتبة الفهم والاستيعاب، وهو ما يستمرئ أوتو التعبير عنه بأساليب مختلفة ترصّع الكتاب، كقوله: «ما لا يتجلّى لنا وما لا نتصوّره وما لا نفهمه، وما ليس عاديًا ولا هو مألوف» (H, 14; 28) لكن ذلك لا يمنعنا من أن نكشف فيه عن «خاصّية إيجابية مطلقًا» (H, 14; 28).

ولعلّ حظر النطق بالاسم الإلهي، وهو ما يؤدّي دورًا حاسمًا في التقليد اليهودي، يزوّدنا بشاهد لافت في هذا الشأن. إذ يفترض هذا الحظر فكرة أن أية تسمية تعادل الاستحواذ والتملّك، أي إنّه يفترض نزع طابع القداسة ولا يحترم غيرية «الآخر المطلق». من هنا يأتي التميز الجوهري الذي يجد مصدره في سفر الخروج 3، 15 بين أسماء الله وصفاته *(haskaret ha shem)*، والاسم العلم الذي يتفرّد به *(shem)*، وهو ما نجد صداه في أعمال ليڤيناس.

وبالرّغم من اختفاء أيّ أثر للشعور الأصلي بالرهبة الذي توحي به الألوهية عند أوتو في الشعور المسيحي بقداسة الله، لا تزال الرهبة الصوفية مستمرة. إذ «لم يعد 'الأسر الأخّاذ' شيئًا يذهلنا، لكنه يحتفظ بطاقة بعجز اللسان عن قولها، وهي الطاقة التي تستحوذ علينا» (H, 19; 34). ويقصد أوتو بالسرّ «كلّ ما هو غريب وما يتعذّر فهمه وتفسيره» عمومًا (H, 30; 46). أليست اللغة عاجزة عن إيجاد الكلمات لقول خبرات معيشة كهذه؟ في هذه الحالة، من الواجب أن نقول

في حق تجربة المقدّس ما يقوله هايدغر عن القلق angoisse: «إنه يخرسنا»[11].
ويورد أوتو نفسه بعض الآيات من إنجيل مرقس، التي ينتقل فيها الاستغراب أمام معجزات السيد المسيح إلى «الذهول»، أي إلى رهبة تشلّ الأعضاء.

وتتضمّن لغة المتصوفة الوافدة من العالم بأسره إحالات كثيرة على أن الاصطدام بالمقدّس يُخضع مخزون اللغة الإنسانية لامتحان عسير. لكن هذه الصعوبة المتعلّقة بقول «الآخر المطلق» لا تعني بالضرورة أن القول الفصل سيكون من نصيب الصمت المطبق. فقد يتفتّق ذهننا عن آليات تعبير تسمح بالانتقال إلى الحدّ الفاصل نفسه.

وإذا ما نظرنا إلى ملحوظات أوتو من منظور أقرب إلى المنظور الهيرمينوطيقي، فستدعونا آنذاك إلى التفكير في مشكلة ترجمة النصوص «المقدّسة»، وهي مشكلة لها أثرٌ مهمٌّ في التفكير الهيرمينوطيقي المعاصر[12].
والسؤال المطروح يتعلّق بمعرفة مدى قبول بعض النصوص، التي تُعَدّ «مقدسة» في صلب تقليد ديني معيّن، الترجمة إلى لغة «دنيوية»، أو تأويل كلّ فعل ترجمة بالضرورة إلى خطوة أولى على طريق نزع القداسة. أمّا ما يتعلّق بالكتاب المقدّس في عهده القديم، فقد حلّ مترجمو المتن السبعيني Septante المشكلة (بعبقرية كبيرة).

ولا يعني ذلك أبدًا أن المشكلة قد اختفت نهائيًّا، كما يشهد على ذلك التردّد الذي كان يدهم كلًّا من روزنتسفايغ (Rosenzweig) وبوبر (Buber)، في اللحظة التي باشرا فيها مغامرة ترجمة الكتاب المقدّس العبراني إلى الألمانية.

---

(11) Martin HEIDEGGER, «Was ist Metaphysik?», *Wegmarken*, Ga 9, p.112.

(12) ارجع إلى المراجع الآتية لمعرفة المشكلات التي تطرحها ترجمة الكتب «المقدسة»:

Walter BENJAMIN, *L'Homme, le langage et la culture*, trad. M. de Candillac, Paris, Denoël, 1974;

Antoine BERMAN, *L'Epreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Paris, Gallimard, 1984;

George STEINER, *After Babel. Aspects of Language and Translation*, Oxford, Oxford University Press, 1975 (trad. L. Lotringer, P.-E. Dauzat: *Après Babel. Une poétique du dire et de la traduction*, Paris, Albin Michel, 2e éd. (1998).

Henri MESCHONNIC, *Poétique du traduire*, Lagrasse, Verdier, 1999.

فكلّما تعلّق الأمر بترجمة نص «مقدّس» إلى لغة أخرى، اصطدم المترجم بعقبات ذات صلة بظاهراتية المقدّس، وكان عليه مواجهة ضرورة عدم الخلط بين «قداسة» النص وتقديس لغة بعينها وتمثّلاتها الثقافية المضمرة فيها. وعندما نتبنّى فكرة تزعم أننا نجرّد النص من قداسته كلما بادرنا إلى ترجمته إلى لغة أخرى، نجعل النص بمنزلة علبة سوداء معتمة تمامًا.

**المقلق والمطمئن: لا قياس لوجود الفارق *L' Incommensurable*.**

يمرّ الطريق الثالث الذي يقود إلى ظاهرة المقدّس عبر التقابل بين الغربة والألفة، عبر الجدلية التي تحمل المقابلين الألمانيين: *heimlich-unheimlich*. إذ يُعلَنُ سلفًا عن الموضوع من بداية الكتاب المأخوذ من كتاب فاوست» لـ غوته.

الرهبة أسمى جزء في الإنسان
ولو أنّ العالم قد أوحى إليه بمدى غلاء هذا الشعور
يحسّ مأخوذاً في أعماقه بالمقلق

إذ تتضمّن هذه الأبيات ثلاث مفردات، تكشف كلٌّ منها عن تجربة محدّدة للمقدّس:

1. فالمفردة الأولى هي الرهبة *(Schaudern)* التي تجعلنا نرتعش أمام «الآخر المطلق». إذ يجعل غوته الرهبة، على نحو ما فعله أوتو على منواله، «أسمى ما يتوفّر عليه الإنسان». ولعلّ أقل ما يمكن قوله عن هذه الأطروحة هو أنها ليست بديهية. فإذا ما اكتفينا بمثال ليڤيناس، تبيّن لنا أنه يَعُدّ المهول المرهب *tremendum horrendum* أدنى، لا أسمى، ما يتوفّر عليه الإنسان.
2. المفردة الثانية هي *Ergriffenheit* وتعني تجربة «سلب الإرادة» والانخطاف حينما لا يصبح فيها الإنسان سيّد نفسه.
3. تطرح المفردة الثالثة مشكلاتٍ أكبر على عاتق المترجم الفرنسيّ، بما يُشير إلى وجود مشكلة فهم مضمرة. ويجب مقاومة الحلول السهلة التي تنبني على استعمال ترجمة «l'énorme» في الفرنسية. فالمهمّ في الأمر ليس هو الشعور بأننا أمام عظمة تتجاوز كلّ معايير القياس المعروفة («الجليل»

«sublime» على وفق الاصطلاح الكانطي)، بل هو كون ما يقع لنا يجعلنا نسير على غير هدى. ويجب أن نَعُدَّ السابقة -un في مفردة *ungeheuer* سابقةً تفيد السلب: بما يفيد المقلق الذي يُعارِضُ المألوف المطمئن.

ويلجأ أوتو كذلك إلى المصدر «الاستغراب» *Befremden* للإحاطة بـ معنى الغربة المخصوصة التي نواجهها في هذه الحالة. إذ إن «الآخر المطلق» يجعلنا غرباء عن أنفسنا. ويجوز لنا القول إن المقدّس يؤدّي إلى «اغترابنا عن أنفسنا» «aliène» بالمعنى الحرفي للكلمة. إنه «ما هو غريب وما يثير استغرابنا [*das Fremde und Befremdende*]، أي ما يوجد بصورة مطلقة خارج الأشياء المعتادة والمفهومة والمعروفة، و'المألوفة' عامة» (H, 31 ; 46). وما هو محير ولا يبعث على الأمان لا قياس له، فهو، لذلك، يتجاوز الحدود المعلومة.

ويقول غوته في إحالة لأوتو: «لا يوجد شيء نقارنه به». ولا تقبل اللغات التاريخية هي أيضًا مقارنة، بمعنى من المعاني، ما دامت تضمر «رؤية مخصوصة للعالم» كما يؤكّد همبولدت. ومع ذلك، لا نجد لغة نعجز عن ترجمتها تمامًا!

وما يصدق على اللغة يصدق على ظاهرة المقدّس. وبالرَّغْم من أنه لا يكفّ عن استدعاء مظهر ما لا يوصف، يثير أوتو أشكالًا من التوافق والمماثلات بين دائرة المقدّس وبعض مجالات التجربة الأخرى التي يخصّها بفصل كامل. ويسمح له ذلك بموازنة الكفة الأخرى التي تلحّ بطريقة أُحادية على خاصية تجربة المقدّس التي لا تقبل القياس. فسيصبح المقدّس الذي لا يقبل المقارنة البتّة، بهذا المعنى، متعاليًا على الفهم و«غير إنساني». والحال أن الشعور بالمقدّس، بالرَّغْم من كلّ ما يقال عن أصالته المتميّزة كيفًا من كلّ التجارب الأخرى، لا يملك أن يشكل دائرة معزولة تمامًا عن العواطف والانفعالات الأخرى. ومن هنا تأتي ضرورة الاهتمام بأشكال التوافق والمماثلات القائمة فعلًا بين الشعور بالمقدّس وحقول التجربة الأخرى.

ويتتبع أوتو ثلاث مماثلات ممكنة تستحق كلّ واحدة منها مناقشة عميقة: الشعور بالجليل والجنس والموسيقى. إن قياس المماثلة الذي يقدّمه تباعًا على أنه «شديد الوضوح» (H, 56 ; 72) وعلى أنه «انعكاس ذابل»: المماثلة القائمة بين

الشعور «الدِّيني» بالمقدّس والشعور «الجمالي» بالجليل عند كانط، هو قياس المماثلة الذي يوجّه جزءًا كبيرًا من تأمّلاته. وبالرَّغم من أننا نمتنع عن أيّ خلط بين الظاهرتين الدِّينيَّة والجمالية، يمكن القول إنّ قياس المماثلة يمدّنا بإمكان تقديم جواب إيجابي للسؤال المتعلّق بمعرفة مدى كون بعض المشاعر الأخرى غير الشعور بالألوهي قادرة على «ترجمة» تجربة المقدّس.

وقد يطلق الشعور بالجليل، بشروطٍ معينة، عنان الشعور بالمقدّس(*). ويوجد «انتقال» متدرج من تجربة إلى أخرى: «بفضل هذا التشابه، يلتحم مفهوم الجليل بمفهوم الألوهي ويصبح بذلك قادرًا على إثارته وعلى أن يصبح موضوع إثارته: إذ يميل كلا المفهومين ميلًا طبيعيًّا إلى «الانتقال» إلى الآخر وإلى أن يحمل إليه أصداءه» (H, 57;73). أليست هذه هي «الترجمة» التي ينجزها ريلكه (Rilke) في الأبيات المشهورة للمرثية الأولى من مراثي دينو *Elégies de Duino* حيث يثير الجمال الساحر للملاك؟:

إذ إن الجميل ليس شيئاً آخرَ
غير بداية مرعب لا نزال نحتملها
وهو ما يثير إعجابنا، لأنه مطمئنٌ النفس يسترخص اللجوء
إلى تحطيمنا(13).

إن هذا الانتقال ليس عبورًا منسترًا، بل يتعلّق الأمر بنقلة كيفية حقيقية. ولا يتعلّق الأمر عند أوتو بمجرّد تحوّل بسيط في الشعور إلى شعور آخر، لأن الأمر سيبدو كما لو كان تحوّلًا جوهريًّا من نوع إلى نوع آخر مغاير له، وتحوّلًا شبيهًا بتحوّل المعادن الخسيسة إلى معادن ثمينة كالذهب، وسيبدو الأمر كما لو كان

---

(*) يفرّق كانط بوضوح بين الجميل das Schöne والجليل das Erhabene على التوالي في الجزأين الأول والثاني من كتابه نقد ملكة الحكم: *Kritik der Urteilskraft*, Suhrkamp 1990. ويفرّق كانط بوضوح بين الجليل في الرياضيات والظواهر الطبيعية، لكنه يقف عند الجليل في الطبيعة بصفتها قوة قاهرة، كما يظهر ذلك في العواصف والبراكين وهدير البحر، وما إلى ذلك. [المترجم]

(13) «Car le beau n'est rien d'autre/ que le commencement de terrible, qu' à peine à ce degré/ nous pouvons supporter encore; et si nous l'admirons/ et tant, c'est qu'il dédaigne et laisse/ de nous anéantir» (trad. A. Guerne, Paris, Éd. du Seuil, 1972).

خيمياء alchimie سيكولوجيّة (H, 58 ; 74). ولا يكفي وضع الأصبع على بعض الانفعالات الجمالية بغية تحويلها إلى ذهب المقدّس،على خلاف ما يوحي به بعض أرباب فلسفة اللاهوت. ولا يطرأ تحوّل على المشاعر نفسها، بل الذات الحاملة للخبرة هي التي تتحوّل. ويفترض أوتو في خضم مساجلاته ضد مذهب التطوّر أن الشعور بالجليل لم يشرع في التميّز من الشعور بالألوهي إلّا في مرحلة متأخرة من مراحل تطوّر الإنسانية.

وتدعم الإشارة إلى مذهب كانط في الخطاطة المفهومية schématisme الانطباع الذي مفاده وجود صلة وثيقة بين الشعور بالمقدّس والشعور بالجليل. وكما أننا نحتاج إلى «ترجمة» مقولة العلّية داخل خطاطة مفهوم الزمان [schème temporal] القائمة على توالي حدثين، لا تختزل «الصّلة الوثيقة» بين المقدّس والجليل مجرّد وجود ترابط بسيط بين انطباعين في النفس؛ بل بعكس ذلك، يجب عَدُّ الجليل «خطاطة مفهومية» للمقدّس. والمؤسف حقًا هو أن أوتو لا يحدّد بدقّةٍ المعنى الذي تحتمله لديه مصطلحات «المقولة» و«الخطاطة المفهومية» و«المفهوم» في هذا السياق.

إن تحليله لطرائق التعبير عن الألوهي يستحقّ عندنا عناية خاصة. إذ يستبعد أوتو نهائيًا إمكان نقل التجربة نقلًا مباشرًا من حال إلى حال، لأن ذلك سيفترض أن تجربة المقدّس قد تقبل التعليم والتعلّم على شاكلة المعارف والمهارات التقنية. وقد توجد مدارس اللاهوت والشريعة ومعاهدهما، لكن لا يمكن وجود مدارس متخصّصة في المقدّس، كما لا يمكن وجود مدارس في «الأخلاق» كما كان أرسطو على علم بذلك. إذ لا يمكن تعليم «الحكمة العملية» *(phronèsis)*، بل يجب ممارستها داخل المقام *in situ*. وتكتسي المسمّيات السلبية للمقدّس («ما لا تصلُ إليه الأبصار» و«ما يعجز اللسان عن قوله» و«ما لا يمكن الاقتراب منه») قيمة تنبيه: إذ تستدعي هذه المسمّيات ما كان يدعوه شلايرماخر «ملكة الفراسة» (H, 73 ; 197) التي يقارنها بالتذكّر الأفلاطوني، وكذلك أيضًا «بالشهادة الباطنية التي تُدلي بها الروح».

وبالرُّغم من أن «ملَكة الفراسة» موجودة في أعماق كلّ إنسان في صورة استعداد، يؤكّد أوتو تأكيدًا أقوى من تأكيد شلايرماخر أن تلك الفراسة لا تتحقّق

إلّا في كائنات استثنائية و«مصطفاة». ويلوح كما لو أن مَلَكة تحصيل حدس المقدّس خاصة بنخبة قليلة من «الموهوبين» القادرين وحدهم على الرجوع إلى المقام «المقدّس»، بصفته شرطًا أوّليًا لفهم التجربة.

ولو كان الأمر كذلك، لصدق في حق التوسل «بالمقدّس» و«ببداهته» التي لا يرقى إليها عامة البشر ما وجهه نقد سقراط إلى مؤوّل الإشارات الإلهية في محاورة إيون *Ion*: فهو أيضًا يكتفي باستدعاء «الهبة الإلهية» الخاصة بتأويل الإشارات الإلهية «*l'hermeneia*» الذي نِيطَ به، دون أن يكون مؤهّلًا مع ذلك لتبليغه في شكل دروس أو تعليم. ويتبيّن من خلال ذلك مدى ما تُعَدّ به الأسئلة التي تطرحها المقاربة التي يقترحها أوتو بشأن المقدّس مُثقلة بالرهانات الهيرمينوطيقية، وهي التي سنستأنف الحديث عنها في القسم الخامس.

وبالرَّغم من أن أوتو يبطل إمكان الانتقال المباشر من حال إلى حال، يتصوّر مع ذلك فرضية الولوج غير المباشر إلى المقدّس، وهو ولوج يلتمس طريق «المشاعر التي تنتمي إلى جنسه وتشبهه داخل المجال الطبيعي» (H, 81; 99). وهو لا يقتصر على عَدّ هذه الطريق معبدة، بل يضيف أنه لا مندوحة عنها، ما دام الوعي الدِّيني نفسه قد سلكها مرات متعدّدة. لذلك، إذا ما رجعنا إلى المراحل البدائية، فسنكتشف أن كلّ ما هو مخيف ومُفزِعٌ ومهول داخل الطبيعة قد يتحول إلى أداة تعبير غير مباشرة عن المقدّس (ونحن نتذكّر هنا البشاعة الشيطانية لبعض الأقنعة الإلهية).

ويبرز أوتو أن الشعور بالجلال الأخلاقي، في المراحل التي هي أكثر تطوّرًا من مراحل الوعي الدِّيني، يمثل أفضل منطلق، كما تشهد على ذلك رؤيا النبي أشعيا التي حسمت في أمر بعثته. بهذا المعنى، تسمح ظاهراتية المقدّس بخلع معنى جديد على تعريف هيغل للديانة اليهودية بصفتها «ديانة الجليل».

ونمذّنا المعجزة، التي هي بمنزلة «طفل الإيمان المدلّل»، بالمظهر الطبيعي «للسرّ» mystère أو *mirum* بالمعنى الحرفي للكلمة. وكلما كنا متحيّرين أو منبهرين في التجربة الطبيعية أمام ظاهرة ما (كانبهار موسى أمام غرابة ظاهرة العوسج الملتهب)، سِرنا في طريق المقدّس، شئنا أم أبَيْنا. «والواقع أنّه لا شيء داخل مجال المشاعر الطبيعية، يمتلك مثل هذه المماثلة الطبيعية بين الشعور

الدِّيني وما يتعذَّر قوله والتعبير عنه وبين الآخر المطلق والسرّي، وإن كانت مماثلة «طبيعية» خالصة، غير الظواهر البعيدة عن الفهم والخارجة عن العادة والملغزة، بصرف النظر عن الصور المتباينة التي تظهر بها أمامنا» (H, 82-83; 101). ويتعزّز هذا التماثل بالأطروحة الآتية: «إذا كان بالإمكان إثارة المشاعر المتصلة بالألوهي بفضل أشياء طبيعية تشبهه ويمكن نقلها إلى تلك، فسيتحقّق الأمر كذلك هنا» (H, 83; 101).

لكننا نستطيع كذلك أن نقرأ المماثلة على نحو مقلوب من خلال رمز الإفراط وعدم التشابه. وحتى إذا لم يكن من حقنا اختزال السرّي بحقّ في مجرد ما يتعذّر فهمه، فإن تعبيرات غير مفهومة نحو «*Kyrie eleison*» و «*Alléluia*» و «*Séla*» وما إلى ذلك، قد تحتمل منزلة اعتبارية سامية تجعلها رموزًا تدل على عمق المقدّس نفسه (H, 84; 102). فهنا كما في بقية الأماكن الأخرى، يصعب البتّ في الحدود الفاصلة بين وجود «عالم الأسرار» و«التغليف بطابع سرّي»، كما تشهد على ذلك المساجلات المحمومة المتعلّقة باللغة «المقدّسة» أو اللغة «القومية» في مختلف الديانات.

لكن ما معنى المماثلة الثالثة التي يسلّم بها أوتو، دون أن يقف عندها: الصّلات بين المقدّس والجنس؟ وما الشروط التي تجعل الجنس ينتج «المقدس»؟ يكفي إلقاء نظرة على تاريخ الديانات لتظهر أهمية المسألة. ويسجّل أوتو بنوع من التسرّع الفرق بين المجالين، من خلال التفريق بين نمطين من اللّاعقلانية: لاعقلانية ناجمة عن تفريط، تشهد عليها الدوافع الجنسية المستثناة من مملكة العقل، ولاعقلانية ناجمة عن إفراط، وهي لاعقلانية الألوهي الذي يتجاوز العقل.

وبصرف النظر عن مدى شرعية هذا التفريق، ولاسيّما في تحليل بعض أشكال التجربة الصوفية، يبدو لي أنها تستجيب بصعوبة للمعطيات الثابتة في تاريخ الديانات، وهي معطيات تثبت أن الصلة بين الألوهي والجنس صلة لا تقل حميمية عن الصلة التي بين الألوهي والجليل. والغريب في الأمر هو أن أوتو، عند وضع الفهرست الخاص بوسائل التعبير

عن المقدّس، لم يشر إلى أن الجنس بالذات في أكثر من مرة هو الذي يمدّنا بالخطاطات المفهومية التي تسمح «بترجمة» الألوهي، أي تسمح بالارتقاء بتجربة الألوهي غير المفهوم بذاته إلى عتبة الفهم، كما تشهد على ذلك الشروح الكثيرة التي وضعها المتصوفة لنشيد الأناشيد Cantique des cantiques. وقد يكون من المفيد تمييز مستوى ما ـ تحت ـ العقل من مستوى ما ـ فوق ـ العقل، لكن هذا التمييز قد يحجب عنا واقعًا مفاده أن عددًا كبيرًا من محمولات المقدس، مثل محمولي **المهول والجذّاب** *(tremendum fascinosum etc.)*، قد تنتقل بيسر إلى ظاهرة الجنس.

**ما يتعذّر بلوغه: «المقدّس والدنيويّ».**

إن التحديد الرابع المقول بالسلب ذو صلة بأنماط الولوج إلى المقدّس، وهو يمثّل مسألة حاسمة في عينَي فيلسوف الظاهراتية. ويبدو الأمر كما لو أننا نواجه «منطقتين» تخضعان لمبدإ: لا قياس مع وجود الفارق. فمن جِهة، نجد مجال **الدنيويّ** *profane*، حيث نشعر بحقٍّ أننا في «عقر بيتنا» تحيط عيوننا فيه بكل شيء؛ ومن جِهة أخرى، نجد مجال «المقدّس» وموطن «**الآخر المطلق**»، وهو مجال نقبل المجازفة بولوجه على وفق شروط معيّنة. «يسكن اللّه داخل نور لا يمكن بلوغه»: وإنّ جزءًا من تعذّر الولوج كذلك تتّصف به بيوت الله البشريّة وأسوار المعابد والردهات المقدسة، وما إلى ذلك. ولا يمكن الولوج إليها إلّا بناء على شروط محدّدة وأخذ الاحتياطات الكافية، كما يشهد على ذلك مثال موسى الذي خلع نعليه للاقتراب من العوسج الملتهب. هكذا، نشهد التفريق بين فضاءين مختلفين كيفًا، وهو التفريق الذي يجعله دوركهايم «سمة مميّزة للتفكير الدّيني: تقسيم العالم إلى حقلين يتضمّن أحدهما كلّ ما هو مقدّس، في حين يتضمّن الآخر كلّ ما هو دنيويّ»[14].

ولا شكّ في أنّنا لا نستطيع النظر إلى كثير من الأمور بمعزل عن الطريقة التي نحدّد بها الفرق والعلاقة بين الفضاءين، وهي المشكلة التي سنعود إليها في

(14) Emile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912, p.50.

الفصل الرابع من هذا القسم. وإذا ما اكتفينا بإبراز تباين المجالين وعدم تشابههما، فسيحظى آنذاك التفريق بين المقدّس والدنيويّ ببعد شبه أنطولوجي. وسيتحوّل مجال المقدّس حينئذ إلى عالم كهنوتي منفصل كليًّا وأسمى أنطولوجيًا من «الدنيويّ» إذ يتحوّل فيه كلّ نص وكلّ حرف وكلّ علامة إلى «شفرة» سرية شبيهةٍ بالحروف «الهيروغليفية». وبنحو ذلك يصف عالم متخصّص في الآثار الفرعونية العالمَ المقدّسَ لدى قدماء المصريين، إذ يصفه بأنّه عالَمٌ يمثّل «ملاذًا مقدسًا»[15] وما دامَ كلُّ تواصل بين المجالين محظورًا وغير وارد، فإن شرعية «الدنيويّ» تظل محايثة له في ذاته.

وإذا ما طرحنا المشكلة من منظور إريك فايل (Eric Weil) في كتاب له عنوانه منطق الفلسفة *La logique de la philosophie*، فسنقول إننا لسنا هنا أمام «موقفين» أو أمام شكلين من الوعي فحسب، بل نحن كذلك أمام الاختلاف الأنطولوجي بين «مقولتين». فما في ذهن الوعي الدّيني والفكر الدّيني في ضوء مقولة «اللّه» (أي في ضوء «الآخر المطلق»)، لا يصل الوعي الحسي إلى تعقّله إلّا في ضوء مقولة «الشرط»[16]. وتعود بنا المناقشات التي لا تنتهي بشأن شروط إمكان «الدهرنة» «sécularisation» ومخلّفاتها أو بشأن «الإيمان خارج الديانات»، على منوال ما يفعله ديتريش بونهوفر (Dietrich Bonhoeffer)، بصورة مباشرة أو غير مباشرة إلى المشكلة نفسها.

## ما يتعدّى حدود الفهم: اللّاعقلي والمفرط في عقلانيته.

تتقاطع مشكلة إمكان ترجمة المقدّس أو عدمه داخل لغة أخرى في قسم كبير منها مع مشكلة العلاقة بين العقلاني وغير العقلاني، وهي المشكلة التي ينظر فيها أوتو ابتداء من الفصل الأول ويستأنف النظر فيه في الفصل الحادي عشر. وكان يرى أن لا معنى للمهمّة الموروثة عن شلايرماخر (مساعدة الدّين على أن يكتسب وعيًا واضحًا لذاتِهِ) إلا إذا سلّمنا بأن «الدّين لا ينحصر في ألوان تعبيره العقلانية» (H, 4; 18). وحتى إذا كان الوعي الدّيني الحديث يفضّل

---

(15) Jan ASSMANN, *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, Munich, Vienne, Hauser, 1996.

(16) Eric WEIL, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 2e éd. 1967, p.175-231

المحمولات العقلانية أو المفهومية التي تقال عن الألوهية، فإنّ هذه المحمولات لا تستغرق جوهر الألوهية وحسب، بل إنّ الواقع غير العقلاني هو مرجعها ومجال صلاحيتها (H, 2; 16).

إن وجه الصعوبة هو أننا لا نعرف الأواصر التي تصل غير العقلاني بالعقلاني. وعندما عَدَّ المترجم الفرنسي لفظ «non rationnel» هو المقابل الفرنسي للفظ الألماني *irrational*، إلّا في الفصل الحادي عشر، حيث يترجمه بلفظ «irrationnel»، فذلك علامة على المعضلة التي تفرضها تحليلات أوتو علينا. وعندما نفحص طريقة عمله من قرب، نكتشف أنها طريقة جدلية تمامًا. فمن جِهة، يؤكد أفضلية الخطاب العقلاني والمفهومي المتعلّق بالألوهيَّة؛ لكنه يرى، من جِهة أُخرى، أن الافتقار إلى بعض العمق هو ثمن أيّ تقدم في الدقة المفهومية والوضوح العقلاني.

فالمشكلة هي ضرورة تحصيل مفهوم إيجابي لِلّاعقلانيّ الذي لا يمكن تسويته بأشباح باطنية، أي «بما لا شكل له وبما لا يخضع حتى الآن للمراقبة العقلية، وبما يتمرّد على التعقّل داخل حياتنا الغريزية أو داخل آلية العالم» (H, 75; 93). ويكتشف أوتو، معتمدًا على غوته (Goethe)، إمكان إيجاد مفهوم إيجابي داخل اللغة، وهي لغة مجهّزة للحديث عن «الحدث الغريب الذي يستثني العمق الذي يفصح عنه من تأويل العقل الفاهم» (H, 76; 93)، دون الوقوع في حبائل الباطنية الظلامية.

ونحن هنا نطرح تساؤلًا مختلفًا تمامًا لنعرف: هل كان أوتو، في وصفه للمقدّس، قد نجح دائمًا في تجاوز الثنائية التي يفنّدها عندما يقول: «نسمّي 'عقلانيًا' في فكرة الألوهية ما نستطيع إدراكه بوضوح بعقلنا المفهومي، وما ينتقل إلى مجال المفاهيم المألوفة لدينا التي تقبل التعريف. ونقرّر من جِهة أخرى أننا نجد في درجة أدنى من مرتبة الوضوح المفهومي مجالًا سريًا ومعتمًا يتمرّد على فكرنا المفهومي، وإن كان قريبًا من مشاعرنا، وندعوه لهذا السبب 'لاعقلانيًا' «irrationnel» (H, 76; 93).

ويظهر المقدّس هنا كما لو كان في مستوى درجة ثانية من اللّاعقلانية، بالمقارنة بالشعور بالفرح. فربّما لا أعلم حقيقةً ما الدواعي الواعية أو غير الواعية

التي تجعل مزاجي رائقًا من شدة الفرح ؛ لكن ذلك لا يمنعني من إيجاد الكلمات المناسبة للتعبير عن مكنوناتي. وحالما أجد الكلمات المناسبة «القول المقدّس»، يتبدّد الانطباع الذي يفيد أننا نواجه واقعًا يتعدّى حدود الإدراك. وليس الأمر كذلك مع الشعور بالسعادة الذي تمدّنا به تجربة المقدّس الذي ندركه من زاوية الساحر الخلّاب *fascinosum*: «إنه يتمرّد على كلّ ألوان الكلام *dicibilité* بصفته 'الآخر المطلق'» (H, 76; 94).

ومرّةً أخرى، يبدو أن المفهوم السالب للمقدّس، هو الذي يرجح في النهاية. ويقترح علينا أوتو نفسه مخرجًا من هذا الخيار الصعب من خلال التمييز بين 'التأويل *deuten*' و'التلميح *andeuten*'. فإذا كانت طبيعة الموضوع الذي يتيح لنا السعادة ونمطه يتمرّدان على الفهم العقلي *(begreifendes Verstehen)*، فإننا نتوفّر مع ذلك على «(تقسيم الرموز الموسيقية) *(Notenschriften der deutenden Ideogramme)*. ولهذه «العلامات» دلالة محض مقارِبة: signfication purement asymptotique: «لا يتعلّق الأمر بعقلنة اللّامعقول، وهذا أمر متعذّر، بل يتعلّق بوضع اليد عليه وضبط عناصره، ويتعلّق الأمر بعد ذلك بمواجهة هذيان «المذهب اللّاعقلاني» الحالم بواقعية 'مذهب سرّي'» (H, 77; 95)، وهو الأمر الذي يستدعي، على نحوٍ ما، «تحويله إلى لحن موسيقي»، كما أجاد الموسيقار باخ فعل ذلك في معزوفته «*Kantatenwerk*».

وتُثبِتُ هذه السطور بكل جلاء، في الأقل من حيث القصد، أن أوتو لم يكن يسعى قطّ إلى تكريس اللّاعقلانية والإشراق على نحو ينبنيان فيه على الهذيان *Schwärmerei* الدِّيني. وغالبًا ما أُوخِذَ بالمبالغة في تأكيد الجوانب غير العقلانية في تجربة المقدّس. وبالرُّغم من أن الصياغات التي يستعملها، في غير مرة، ملتبسة، علينا ألّا ننسى أن غوته، الذي اقتبس منه ديباجة الكتاب، بعده بمبدإ توازن ناضج بين المكوّن اللّاعقلاني والمكوّن العقلاني في تجربة المقدّس: «يوجد فرق كبير بين أن تبتعد عن النور لنغوص في الظلمات، وأن تتخلّص من الظلمات لتتّجه إلى النور. ففي الحالة الأولى، عندما لا يصبح الوضوح مناسبًا لي، أبحث عن إحاطة نفسي بوشاح الظل. وفي الحالة الثانية، عندما أقتنع بأن الوضوح le clair يقوم على قاعدة يصعب استكشافها، ويصعب نتيجة لذلك الارتقاء به إلى عتبة اللغة، أجتهد في استمداد أكبر قدر من المدد

منه» (H, 77; 95). وفي أيامنا هذه، حينما يستحبّ روح العصر في أكثر من مرة التزوّد بزاد الظلام، وهو يلتقط الأمواج الطويلة التي تبثّها مذاهب روحانية مثل مذهب العصر الجديد *new age*، يجب مَسحُ الطاولة والتفكير في هذه العبارات بأدوات جديدة(*).

## قانون المتوازيات: عادات المنهج المقارن وتجاوزاتهُ.

ما العلاقة التي تصل بين هذه الظاهراتية الابتدائية الخاصة بالمقدّس وتاريخ الديانات؟ يقدّم أوتو جوابًا أوّليًا في الفصل الثالث والعشرين، حيث يناقش العلاقة بين القَبْلية الدِّينيَّة والتاريخ، في إطار مشكلة المقدّس، بما هو مقولة مؤسِّسة للدِّين، ويناقش تجلّياته المختلفة في التاريخ. إذ ينطلق من المبدإ الآتي: «من يريد تاريخًا للروح يحتاج إلى روح مؤهّلة لذلك، ومن يريد تاريخًا للديانات يحتاج إلى روح مؤهّلة في حقل الدِّين» (H, 203; 230). هذه نسخة جديدة لحكاية يتداولها عدد كبير من فلاسفة الدِّين الذين درسناهم: لا يستطيع تاريخ الدِّين أن يكون سوى تاريخ الروح الدِّينيَّة وتجلّياتها.

ويبادر أوتو إلى دراسة الصور التاريخية للدِّين انطلاقًا من ظاهراتية المقدّس، ومن خلال التبنّي الكامل دون تحفّظ للأطروحة التي تفيد أن مقولة المقدّس مقولة قبلية خالصة ومؤسِّسة للتجربة الدِّينيَّة بصفتها تلك. وما دام أن الأمر يتعلّق بمقولة قبلية خالصة، فهي تزوّدنا بنموذج قابلية التعقّل modèle d'intellegibilité بغية دراسة تكوين الدِّين وتجلّياته التاريخية. إن مقولة المقدّس ملزمة حلَّ مشكلة صحة هذه الديانة أو تلك بناء على معايير دينية محدّدة، لا بناء على مجرّد وجود قاسم مشترك فقط. ولا يوجد معيار تقويم محايث آخر غير المعيار الذي تزودنا به ظاهراتية المقدّس: «إن العنصر الأكثر حميمية فيها، وهو فكرة المقدّس نفسها، يستطيع وحده تزويدنا بهذا المعيار. وعلينا أن ننظر في كلّ دين مخصوص معيّن أيَضمَنُ لها حق الوجود أم لا؟ وإلى أي مدى يضمن هذا الحق؟» (H, 200; 228).

---

(*) يتعلّق الأمر بطوائف دينية شاذة لا تحظى بتأييد علم اللاهوت في الديانات الملهمة، مثل عبدة الشياطين أو الطوائف التي تدعي الجمع بين كل الديانات أو إسقاط الأوامر والنواهي مذهب العصر الجديد new age، وقد تدعو إلى الانتحار الجماعي، وما إلى ذلك. [المترجم]

لقد حاول أوتو التثبّت من وجاهة حدوسه في حقل التصوف المقارن على وجه الخصوص. وهذا ما تبرزه مقارنته بين سانكارا (Çankara) والمعلّم إيكهارت (Maître Eckhart) في كتابه التصوّف الشرقي والغربي *West-Östliche Mystik*. هنا كذلك، يُفصح العنوان الفرعي عن هاجسه الفكري الحقيقي: المقارنة والتميز من أجل فهم أفضل للظاهرة الروحية المتميّزة التي يمثّلها التصوف. إذ يرفض أوتو اختزال الظاهرة في رتابة محايدة uniformité neutre من خلال المراهنة كلّيًا على طابع الانسجام الذي يميّزها. ويذكرنا منهج المقاربة الذي يتبناه بمنهج هوسرل الخاص «بالفروق المتخيّلة»: فبدلًا من تفتيت الظواهر المتفرّدة في ليلة مظلمة مشتركة تلازم «التصوف بعامة»، يراهن على مسألة أن «ماهية التصوف لا تنبثق إلّا من مجموع أشكاله المتباينة الممكنة» (MO, 9).

وبالرُّغم من أنه يؤكّد «التوافق الغريب بين الدواعي الأوّلية في العقل البشري»، يرفض رفضًا قاطعًا التسوية بين الانسجام البنيوي في التجارب الإنسانية والرتابة البسيطة، إذ يختزل كلّ شيء في ليل «التصوف بعامة» حينما تحمل كلّ الأبقار ذات اللون الأسود، ومنها «البقر المقدّس»! ويقرر أوتو أن ماهية التصوف لا تنبثق إلّا من مجموع أشكاله المتباينة الممكنة (MO, 9)، بحكم اقتناعه بأن ظاهرة روحية كالتصوّف تمدّنا «بتنوّع من الأنماط التي لا تقلّ في غناها عما تشهده المجالات الروحية الأخرى من غنى» (MO, 14). لكن هذه التباينات أنفسها لا تظهر إلّا لمن يعزف عن اختزال هذين المتصوفين الكبيرين في «نسقهما الميتافيزيقي»، فضلًا عن أنهما كانا مفكّرين كبيرين. وتتجلّى أصالتهما في مستوى آخر: أصالة البحث عن وحدة تجمع بين الكينونة نفسها والخلاص، بحيث إنّ مبحث الوجود ontologie ومبحث الخلاص sotériologie يفقدان الحدود الفاصلة بينهما.

## «الألوهي» المطلق: تفرّد المسيح.

هل تنصف ظاهرانية المقدّس خصوصية الديانة المسيحية؟ لقد طرح أوتو هذا السؤال على نفسه في الفصول الأخيرة من كتاب المقدّس، حيث يبلور تفكيرًا نقديًا بشأن المقالة الخامسة من كتاب شلايرماخر. إن شلايرماخر، عنده، اكتفى بتحويل المسيح إلى مجرّد ذات حاملة للتألّه، بدلًا من أن يكون موضوعها. وكتاب المقالات في الدّين *Les discours sur la religion* وكذلك كتاب عقيدة

الإيمان *La Doctrine de la foi* في جزء منه، يعانيان تحيُّزًا سيكولوجيًا متمركزًا على نحوٍ خاص في الوعي بالذات ليسوع. والسؤال الحقيقي يتعلّق بمعرفة معنى أن يصبح المسيح «تجليًا للمقدّس»، أي أنه الشخص الذي يسمح، انطلاقًا من كينونته وحياته واصطفائه، «بالحدس والإحساس» تلقائيًا بمملكة الألوهة التي تنكشف» (H, 183; 209). ولا يهم حقيقةً أن تعرف: هل يمتلك المسيح وعيًا للمقدَّس، بالمقارنة بمسألة أن نعرف هل نحن قادرونَ على أن نتعرّف فيه التجلّي الموضوعي للمقدّس، وماذا يعني ذلك بالضبط. كان هذا هو السؤال الشائك المطروح على جماعة الجيل الأول من تلاميذه، إذ كانوا ملزمين «استشعار انطباع المقدّس في حضرة شخص المسيح وعند الاتصال به» (H, 189; 216) ـ وهي تجربة شاقة بكلّ معاني الكلمة ـ والاطلاع المتدرّج على دلالته.

أما زلنا نتوفَّر، بعد مرور ألفي سنة، على مَلَكة «رؤيوية» divinatoire مماثلة؟ إن بولس، بحسب ما ذكر أوتو، هو الذي يرشدنا إلى الاتجاه الصحيح: فشهادة الروح هي ما يسمح بتكرار تجربة الشعور بالألوهي الأصلية للمسيح الذي بعث مرّةً أخرى، لا الاستمرارية التاريخية التي لا انفصال لها في الظاهر. ولا ينفصل المقدس الذي يتجلّى في المسيح عن شخصه وعن رسالته الأصلية: التبشير بقرب مجيء ملكوت الله. هذه النواة الأصلية للبشارة kérygme المسيحية هي التي تسمح بالاستدلال على التفرّد النوعيّ للعقل المفكر المسيحي: «إن سرّ الحاجة إلى التكفير [expiation] لم يجد تعبيره الكامل ولا العميق ولا القوي في ديانة أخرى غير المسيحية. إذ تتكرّس من زاوية ذلك السرّ على الخصوص أفضلية المسيحية على كلّ أشكال الورع الأخرى، وهذا بالرجوع إلى وجهات نظر من صميم الدّين. . .، وهي ديانة أكمل من كلّ الديانات، لأن ما يوجد في باقي الديانات في صورة استعداد، أصبح فيها فعلاً متحققًا خالصًا *actus purus*» (H, 72; 89).

وإذا كان معنى الألوهي يتضمّن من وجهة نظر معرفية «قدرة على الرؤيا» مخصوصة، فهذه القدرة هي التي تحمل الناس على الإعلان أمام المسيح: «حقيقة هذا الرجل هو ابن الله!»، وهو إعلان يتعرّف في المسيح «الألوهي» [*das Numen schlechthin*]. فبهذا المعنى الضيق تخلع ظاهراتية أوتو دلالة جديدة على المفهوم الهيغليّ المتصل «بالديانة المطلقة». ولا نستطيع أن نفهم أيًا من مفاهيمه (ملكوت الله والنعمة والفداء والاصطفاء والقضاء والقدر، وما إلى

ذلك) إذا لم نجد فيها ترجمة للقوة المطلقة والعليا للألوهي *Numen*.

«الترجمة»: «الآخر» «Das Andere» (M. L. Kaschnitz):.

قبل أن أبادر إلى طرح أسئلة نقدية، أختم هذه التأملات بقراءة لقصيدة ماري لويز كاشنيتز (Marie-Luise Kaschnitz) التي تحمل عنوان الآخر *Das Andere* والتي وضعت على رأس هذا القسم الثالث. ونقدم هنا ترجمة تقريبية إلى اللغة الفرنسية:

يومًا ما كانت شجيرات الصفصاف
العادية جداً على جانب حظيرة الدجاج
قد احترقت بالنسبة إليّ أنا أيضًا
في مياهي أنا أيضًا كان يسبح
الحوت الأبيض
كنت أسمع العشب وهو ينمو
كان ينمو. كان يغنّي.
مرّة. لا بل مرّات في الغالب،
الأماكن الفاصلة والأيام الجوفاء
كانت لا تزال مشبعة
بالصوت الرخيم
للآخر.

إن الآخر في العنوان وفي البيت الأخير من القصيدة تعبير مجازي شاعري عن تجربة المقدس وعن «موضوعه»، أي عن تجربة «الآخر المطلق». إذ يلمع بريق خارج عن المألوف، يُفصح عن غرابة مقلقة وساحرة في الوقت نفسه في خضم التجربة العادية واليومية، وألفتها المريحة. ونجد ثلاث صور بمرجعيات مختلفة تتناول غيريّة «الآخر». الصورة الأولى هي صورة الأشواك saules المشتعلة، وهي تلميح إلى تجلّي المقدّس hiérophanie الخاص بالعوسج الملتهب buisson ardent، كما يتبيّن ذلك من القرابة الدلالية بين شجرات الصفصاف *buisson de saules*، وعوسج الشوك *Dornbush* buisson d'épines في المعنى الحرفي للكلمة.

وتتضمّن الصورة الثانية إحالة نصية ضمنية، بالرَّغم من أنها تنأى بنا عن العالم المتخيل الدّيني وعن عالم تمثّلاته. فمن خلال صورة الحوت الأبيض، لا نجد صعوبة في إدراك تلميح الشاعر إلى شخصية أهاب Ahabe من ميلفيل Melville في رواية

موبي ديك *Moby Dick*، وهو يتعقّب دون هوادة آثار غول أسطوري. كذلك، فإن «الحوت الأبيض» في سياق القصيدة، استعارة ترمز إلى الإلهي الذي لا يُدرَك، كما تبرز ذلك الاستعارات المستمدة من عالم الحيوان والشائعة في أشعار كاشنيتز Kaschnitz، مثل «الابتهالات إلى الدبة الكبيرة». ونستطيع كذلك أن نشير إلى قصة يوناس Jonas في الكتاب المقدّس(*).

ولا تتمتّع الصورة الثالثة بجذور أدبية دقيقة، لكنها تُحيل على مثل مألوف يرمز إلى الحساسية تجاه ظواهر لا تقبل الإدراك في الظروف العادية. فعندما نسمع عن «نمو العشب»، نصغي إلى «أحداث» غير ظاهرة تتعالى على التجربة اليومية المألوفة. وتُعَدّ هذه الصورة في ذهن قارئ الكتاب المقدّس صدى الآيات التي تتحدّث في الإناجيل عن نمو غير مرئي لملكوت الله، وهو نمو يضاهي نمو الحصاد.

مرّةً أخرى، هذا ما يفترض علاقة بالزمن الذي يتعالى على التجربة الزمنية المعتادة، ويحمل طابع توتر الحياة *distentio animi* لدى القدّيس أوغسطين. فعندما ننظر إلى كلّ بيت من قرب، يثير كلّ واحد منها علاقة خاصة بالزمن. إذ يؤكّد البيت الأول تفرّد الحدث وتعذّر تكرار تجربة التقاء الآخر كلما شئنا ذلك. إننا مهتمّون بأحداث «متفرّدة في تفرّدها»، وهي أحداث قد يقول عنها فتغنشتاين إنها لا تقع إلّا عندما «تقيم اللغة احتفالًا». فالاستعداد للإصغاء هو وَحدَهُ يؤسّس خطًّا متصلًا ومفارقًا مفارقة منطقية بين حالات الاستثناء هذه.

ولو أن القصيدة قد انتهت عند المقطع الأول من الأبيات، لأصبح المقدّس «غير قابل للترجمة»، أي لظَلَّ حبيس عالم معزول. وكلما اكتسبنا تجربة «الآخر المطلق»، انتُزِعنا من عالمنا المألوف ومن موجّهاته المكانية والزمانية. والحال أن المقطع الثاني يدخل تغييرًا جذريًا في المنظور: إذ كُرِّرَتْ عبارة «مرة» «une fois» ليُخَفَّفَ منها باستعمال عبارة «مرات متعدّدة» «maintes fois». نتيجة لذلك، يُتجاوَز التعارض الثنائي القائم بين المألوف وغير المألوف، وبين «المقدس» و«الدنيويّ»، وبين الوفرة والفراغ (الأيام الجُوف) «les journées creuses»). وتظلّ كلّ الحدود، ومنها الحدود الفاصلة، مشبعة «بالصوت الرخيم للآخر - على امتداد التاريخ الإنساني بمفاجآته الطيبة والسيئة - وفي الظروف الاستثنائية التي يحدث فيها حالات التجلّي الإلهي théophanies و«تجلّي المقدّس»

hiérophanies أو «تجلّي المقتدر» «kratophanics»». فهل يتعلّق الأمر بمجرّد صدى لتجربة قوية في غابر الزمان؟ هذا ممكن؛ لكنّ هناك إمكانًا آخر يفيد أن أيّ محاولة للاحتفال بالطقوس الدّينيَّة محاولة لالتقاط رجع صدى صوت الآخر.

## أسئلـة

هذا المجال ليس مناسبًا للتذكير بتاريخ تلقّي أطروحات أوتو الخاصة بالمقدّس، وهو تلقٍّ نجد صداه في كتاب في مناقشة مفهوم «المقدّس»: *Die Diskussion um das «Heilige»* وهو الكتاب الذي نشره كارستن كولبه (Carsten Colpe) سنة 1977. وسأكتفي بالإشارة إلى بعض المواقف النقدية التي تثير انتباهنا إلى بعض القضايا الخلافية التي على كلّ ظاهراتية المقدّس أن تواجهها بصورة أو أخرى.

### هل يُعَدّ أوتو رائد ظاهراتية الدِّين؟

بالرّغم من أنّ أوتو قد بلور تصوّره لفلسفة الدِّين على قاعدة كانطية، وبالرّغم من أنه كان مؤرّخًا في المقام الأوّل قبل أن يكون فيلسوفًا، يبدو أنّه كان رائد ظاهراتية الدِّين. هذه في الأقل هي الصورة التي يظهر بها لدى الناطقين الأساسيين باسم الحركة الظاهراتية، كهوسرل وهايدغر وشيلر.

وتشهد الرسالة التي أرسلها إليه هوسرل بتاريخ 5 من آذار/مارس عام 1919 على الانطباع القوي الذي خلّفه فيه بعد قراءة كتاب المقدّس، وهو كتاب يحيي فيه هوسرل «نقطة الانطلاق الأولى في ظاهراتية التديّن، في الأقل فيما يتعلّق بكلّ ما لا يتجاوز بالضبط حدود الوصف الخالص وتحليل الظواهر نفسها»[17]. ويخفّف هذا الانطباع على نحوٍ ما حدّة الحكم الذي كان هوسرل قد أصدره من قبل على الكتاب في رسالة أرسلها إلى هايدغر، حين تحدث بالعكس عن كتاب «شجاع وواعد، وإن كان مخيّبًا للآمال» (المرجع نفسه، 17

(17) Edmund HUSSERL, *Briefwechsel*, VII, p.204.

ص132). وتسمح لنا الرسالة إلى أوتو بتحديد طبيعة خيبة الأمل التي أحسّ بها هوسرل عند قراءة الكتاب، فقد خشي «أن تحمل أجنحة الميتافيزيقي (اللاهوتي) الذي في داخل أوتو الظاهراتي أوتو إلى حيث تسير به تلك الأجنحة». وقد اقترح عليه هوسرل تفريقًا أكثر جذرية بين الواقع العارض والأيدوس *eidos*. ونلمس هنا هاجس هوسرل الذي هدفه رسم حدود فاصلة بين ظاهراتية وصفية خالصة والظاهراتية الحق في صورتها المتعالية. لكن ذلك لم يحل بينه وبين القول إن إنجاز أوتو «سيحظى بمكانة راسخة في تاريخ فلسفة الدِّين الحق أو في تاريخ ظاهراتية الدِّين» (المرجع نفسه، ص207).

وتعكس النقاط الأساسية التي أعدّها هايدغر لمحاضرات الفصل الخريفي للسنة الجامعية التي بين عامَيْ 1919 و1920 هي أيضًا اهتمامه بمحاولة أوتو. لكن هايدغر وجّه نقدًا لاذعًا إلى أوتو بعدما أفصح عن هاجس التميّز في مجال البحث الذي كلفه إيّاه هوسرل بعد وفاة أدولف راينـاخ (A. Reinach) سنة 1917. إذ رأى أنّ أوتو قد أخطأ الطريق عندما انقاد وراء تحديد مخطئ للعقلاني وغير العقلاني. فعندما نسوّي بين المقدّس أو الألوهي ومجرّد «مقولة تقويمية» لا ننصف الظاهرة الضمنية. وما نحتاج إليه على وجه الحقيقة هو «مباشرة نقاش مبدئي بشأن مصطلحي المقولة والصورة ووظائفهما»، وهذا يتضمّن كذلك مباشرة تفكير نقدي بشأن مفهوم اللّاعقل. ويتصوّر أوتو من منظوره الخاص أن «اللّاعقلي على الدوام مشروع مضاد أو حدّ فاصل، ولا يتصوّره في خاصته الأصلية أو في تكوينه الذاتي».

لكن الخطير بوجه خاص عند هايدغر هو «إنبات اللّاعقلي داخل العقلي». والطريقة المثلى لتجنّب هذا الخطر، هو الإصغاء إلى «تكوّن موضوع أصليّ» في صلب تجربة المقدّس. ويتطلّب ذلك حدسًا حقيقيًا للوعي الحيّ ولعوالمه الأصلية التي تتجذّر جميعها بطريقة أصلية، وإن حدث ذلك بطريقة جماعية ومتباينة، في المعنى الأساسي لتجربة وجودية شخصية أصيلة»[18].

---

(18) Martin HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Ga. 60, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1995, p.333.

**«الشعور بالألوهي» «sensus numinis» هل هو منفذ داخل متاهة؟**

1. لا شكّ في أنّ تلقي أطروحات أوتو لم ينحصر في داخل الأوساط الظاهراتية. فمنذ عام 1921 خصّص جوزيف غيسر (Joseph Geyser) كتابًا كاملًا للفحص الفلسفي لكتاب أوتو[19]، واستطاع التفوّق على الفيلسوف هايدغر عندما نافسه على كرسي الفلسفة بجامعة فريبورغ، وهو الكرسي الذي تشارك الكنيسة في اختيار أستاذه. وبالرّغم من أن النقد الذي قدّمه كان سطحيًّا، فهو يكشف عن التحفّظات التي ما فتئ التوجّه السكولائي العقلي المجرّد يوجّهها إلى محاولة أوتو خصوصًا، وإلى «الحدسية الظاهراتية» عمومًا.

2. سار فريدريك كارل فايغل (Friedrich Karl Feigel) سنة 1929 على منوال غيسر، بعدما نشر هو أيضًا دراسة نقدية عن المقدّس[20]. والنقطة الأساسية الفاصلة في نقده تتمثّل في الأطروحة المتصلة بوجود فرق نوعيّ جوهري بين المشاعر «الطبيعية» ومشاعر المقدس. فلو كان الشعور بالألوهي شعورًا روحيًّا أصليًّا، لكان علينا أن نصفه بصفة شعور طبيعي. وما دام أوتو يتمّسك بالرغبة في استخلاص موضوعية محور الوعي الدّيني من شعور يبزّ كلّ المشاعر الأخرى في مطلب التوفّر على «حسّ» خاص بالفراسة، فإن ذلك يربك كلّ وجوه التمييز المفهومية، بحيث إنّه يخلق الانطباع الذي مفاده أنّه يكاد «يسمع نمو النبات»[21].

ويخلط أوتو بين مشكلتين في ذهن فايغل: فهو يخلط من جهة بين التفريق الأيدوسي بين أنماط انفعالية متعدّدة (كالتفريق بين القلق والخوف لدى هايدغر)،

---

(19) Joseph GEYSER, *Intellekt oder Gemüt? Eine philosophische Studie über Rudolf Ottos Buch Das Heilige*, Freiburg, Herder, 1921.
فحص الكاتب كتاب أوتو فصلًا بعد فصل، وقرأ كتاب أوتو بذهنية متعالمة بحكم موقع الأستاذية الذي يحتله، وهذا جعله يصحّح كتاب أوتو كما يصحّح الأستاذ ورقة اختبار تلميذ موهوب، وإن كان كسولًا بعض الشيء، قبل أن يعيدها إليه ومعها ملحوظةٌ هي: «بإمكانه تقديم عمل أفضل!»

(20) Friedrich Karl FEIGEL, *«Das Heilige». Kritische Abhandlung über Rudolf Ottos gleichnamiges Buch*, Tübingen, Mohr- Siebeck, 2ᵉ éd. 1948.

(21) المرجع نفسه، ص385. إن الصيغة التي في قصيدة Kaschnitz المشار إليها آنفًا، مستقاة بلا شك من كتاب فايغل Feigel.

ومن جهة أخرى بين مسألة معرفة مدى كون الشعور بالألوهي يمثّل فضاء انفعاليًا مستقلًا في جوهره عن كلّ الانفعالات الأخرى. والحجة الرئيسة الموجّهة ضد هذه الأطروحة مستمدة من التحليل النفسي الفرويدي: فبصرف النظر عن الانحرافات المَرَضية التي يعرفها الليبيدو في الحقل الدِّيني، كان على أوتو أن ينتبه إلى صلات التلاحم بين ظاهرة الليبيدو *libidinosum* والظاهرة الفتّانة *fascinosum* (المرجع نفسه، ص394).

وعندما استغل أوتو مفهوم القَبْلية لدى كانط لخدمة مذهبه اللّاعقلاني، جرّده من خاصّته الصورية، بغية تعبئته بمحتوى. ويحلّ الإرجاع الإمبيريقي محلّ الاستنباط المتعالي، وهذه هي الآفة العظمى في كلّ نزعة سيكولوجيّة. ويتكلّل الحكم الذي يصدره فايغل على هذا «المشروع المضحك» (المرجع نفسه، ص404) بإدانة نهائية. وهي تقصد في المقام الأول أطروحات أوتو، ولكنها تتعلّق على نحوٍ غير مباشرٍ بكلّ الخطابات بشأن «الآخر المطلق» التي تبلورت في تخوم اللاهوت الجدلي(*). ويضعنا أوتو أمام خيار صعب لا مخرج منه: فـَ «إما أن يكون الله هو «الآخر» المطلق، وفي هذه الحالة لا نحظى بتجربة بشأنه ولا نقوى على بلورة قول بشأنه، ولا على قول إنه الآخر المطلق(**)، وإما أن نحصل تجربة بشأن الله، وفي هذه الحالة، لا نستطيع تحديد ماهيته بأنّها ماهية «ألوهي» (المرجع نفسه، ص405).

3. وسيرًا على المنوال نفسه الذي انتهجه نقد فايغل، تشدّدُ اعتراضات فالتر بيتكه (Walter Baetke)[22] على عدد من القضايا الخلافية التي تتطلّب توضيحًا

---

(*) المقصود هو المذهب الذي بلوره كارل بارت (Karl Barth) في الكنيسة البروتستانتية Théologie dialectique والذي يفرّق بين الوحي بصفته بشارة ورسالة إلهية موجّهة إلى المؤمن والوحي بصفته مرجعًا علميًا أو تاريخيًا يدلّ على إعجازه عبر التاريخ. [المترجم]

(**) وصل امتناع قول شيء عن الله لدى المتصوّف مايستر إيكهارت، إلى درجة قوله إن أهم صفة تقال عن الله هي أنّ «الله غير موجود». إذ يتعذّر قول أيّ شيء عنه، ومن ذلك أنه موجود. [المترجم]

(22) Walter BAETKE, *Das Heilige im Germanische*,. Tübingen, Mohr Siebeck, 1942, p.1-46.

وقد عدنا إليه من خلال كتاب كارستن كولب، المناظرة في المقدس:

Carsten COLPE, (éd.), *Die Diskussion um das Heilige*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, p.337-379.

إضافيًا. إذ يعترف بيتكه بإنجاز أوتو عندما كشف عن مظاهر نقص النظريات التي تجعل «المقدس»، والدّين بعد ذلك، ثمرة متأخرة في تطوّر متقدّم نستطيع تلخيصه في المعادلة البيانية الآتية: «الطابو» + «المانا» = «المقدّس». وبالرَّغم من وجود علاقة بديهية بين مفهومَي «القدرة» و«المقدّس»، لا نملك حقَّ اشتقاق الحدّ الثاني من الحد الأول. فليس «القدرة» (المانا) ظاهرة أصلية بالمعنى الدِّيني، بل يظلّ مرهونة بالظاهرة الدِّينيَّة المتصلة «بالمقدّس» (المرجع نفسه، ص351).

ومن خلال الاعتراف بأن المقدّس ظاهرة أصلية، يبدو كما لو أن بيتكه يؤيد أطروحات أوتو. والحق أنه يرى أن وصف الشعور بالألوهي الموجود في المقدّس لا يشكل «منعرجًا غريبًا فقط، بل يشكل كذلك طريقًا مسدودة بكلّ بساطة» (المرجع نفسه، ص354). ويرجع إخفاق المحاولة إلى عوامل متعدّدة. إذ نجد أولًا التشبّث بتحويل مسألة «الشعور بالألوهي» إلى مسألة «إحساس باطني» و«فراسة» موقوفة على بعض أهل الولاية الذين يحظون بالاصطفاء. ويطلب أوتو المحال: أن يزوّدنا الشعور في حدّ ذاته بالدليل على وجود موضوعه. ويعكس ذلك وجود «نزعة سيكولوجيَّة يائسة تقصي المعرفة، من أجل حلّ مشكلة الواقع بطريقة عاطفية خالصة». ويرى بيتكه أن أوتو «كان يعتقد إمكان التحليق مباشرة في اتجاه المتعالي المفارق على أمواج أثير الشعور بالألوهي» (المرجع نفسه، ص356).

ولا يهمّ كون بعض الأشخاص يتوفّرون على «إحساس خاص» بالألوهي؛ فالسؤال الحاسم هو أن نعرف هل تستطيع مثل هذه التجارب المعيشة والعاطفية الخالصة تفسير أصل الدِّين وتكوينه؟ يحذّرنا بيتكه من خطر الالتباس الدلالي لمفهوم الأصل: أبِيقظةِ الشعور الدِّيني داخل نفس الفرد يتعلّق الأمر أم بالأصل التاريخي للديانات؟ أوَيمكن التسوية بينهما، كما يفترض بيتكه؟ إن كبيرة الكبائر لدى أوتو هي أنه «يتحدث عن الديانة الفردية وعن «مَعايِشِها»، كما لو كان تاريخ الأديان غير موجود» (المرجع نفسه، ص360). ويثير هذا الاعتراض سؤالًا عامًا لِيُعرف هل تستطيع ظاهراتية الدِّين وظاهراتية المقدّس التعايش مع العلوم الدِّينيَّة، أو هل هما محكومتان بأن تُغْفِلَ إحداهما الأخرى؟ وهو سؤال سيحظى بالنصيب الأكبر في الفصل الرابع.

ولا نجد أثرًا «المعيش» خالص خاص بالألوهي في مستهل التاريخ الدِّيني

للإنسانية، بقدر ما نجد مؤسسة دينية تهيكل جماعة «المؤمنين». ويتضاعف الاتهام بإغفال التاريخية المؤسّسة للظاهرة الدِّينيَّة بالمقاربة الفردية الخالصة التي تتنكّر لواقع أن «المعتقدات الدِّينيَّة مشتركة على الدوام داخل جماعة دينية»[23]، بحيث إنّنا «حين نلحظ وجود حياة دينية، نلحظ أنها تقوم في وجودها على وجود طائفة محدّدة» (المرجع نفسه، ص61). وعندما نتصوّر المقدّس من هذه الزاوية التي تفحص الدِّين بصفته «شأنًا جماعيًا بامتياز» (المرجع نفسه، ص65)، يتبيّن أنه لا ينفصل عن باقي الأنشطة الثقافية للجماعة. فهذه الاعتبارات «الطائفية» «communautarisme» تقود بيتكه إلى التصريح بأن «العبادة هي موطن المقدّس؛ هنا نجد النفس التي تؤجّج لهيبه الخالد»[24].

ولا وجود لتجربة دينية خالصة. ومهما رجعنا القهقرى إلى غابر الأزمنة، فسنجد أن التجربة الدِّينيَّة تخضع لوساطة التقليد ولنظام الاعتقاد. وإذا ما كان الركنان اللذان يقوم عليهما الدِّين يتمثّلان في التقليد الذي تنقله الطائفة وفي اعتقاد الفرد صحة مضامينه (المرجع نفسه، ص372)، فإنّه يحق لنا أن نتساءل: هل كان أوتو، وهو يرجع في أصوله البعيدة إلى قصّة روسّو عن نائب كاهن الرعيَّة في مقاطعة السافو الفرنسيَّة (*Vicaire Savoyard*)، لا يسوّي تسوية مخطئةً بين جذور شجرة الإيمان وثمراتها: جذور الدِّين هي «الاعتقاد الذي يجد قاعدته داخل موجة التقليد الدِّيني»؛ أما المعايِش والتجارب فهي أزهارها وثمراتها (المرجع نفسه، ص373).

4. بالرَّغم من أننا قد نؤيّد منتقديه حين يرون أن عددًا من صياغاته تتطلّب توضيحًا إضافيًا، فإن كثيرًا من افتراضاته الفلسفية الضمنية لا تقيم وزنًا للمفاهيم الأساسية في الظاهراتية: القصدية والحدس الواهب الأصلي والقبلية. ولم يكن فيرنر شيلنغ (Werner Schilling)[25] مخطئًا عندما عاب على المعارضينَ لأوتو

---

(23) Émile DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p.60.

(24) Walter BAETKE, *Das Heilige im Germanischen*, p.368.

(25) Werner SCHILING, «Das Phänomen des Heiligen. Zu Baetkes Kritik an Rudolf Otto», dans *Zeitschrift der Religions-und Geistesgeschichte*, 2 (1949- 1950), p.206-222;

هذا المقال منشور بالمجلة التي تعنى بتاريخ الديانات وتاريخ الأفكار، وهو مرجع يحيل عليه Carsten Colpe (مرجع سابق).

أنه لم يدر في خلدهم أن يتساءلوا: هل كانت الحلقة المفرغة المزعومة المتصلة بالنزعة السيكولوجيّة في واقع الأمر حلقة هيرمينوطيقية لا مفرّ منها: «تظلّ كلّ وقائع تاريخ الديانات خُرسًا، إذا ما أخفقنا في إخراجها من صمتها بفضل مفتاح التجاوب الوجداني [*Nachfühlen*]. ولا يوجد إلّا ضرب واحد من ضروب الفهم التاريخي للظواهر الدِّينيّة، أي الفهم القائم على تجربتنا الروحية الذاتية» (المرجع نفسه، ص414). ونتعرّف في هذه الأطروحة صدى «الحدس المسبق» لشلايرماخر. وعليه، قد نشكّك في قدرة شلايرماخر نفسه على تجاوز الرهان السيكولوجي. ولا نملك أن نكتشف داخل الانفعالات العاطفية أنماطًا مخصوصة من أنماط إدراك الواقع، وهي أنماط تكشف عن بعض جوانب وجودنا - في - العالم إلّا إذا كانت هذه الانفعالات العاطفية مزوّدة ببنية قصدية. ويقترح علينا شيلنغ فهم «الشعور الألوهي» بصفته تجربة أصلية، بناء على دلالته الأنطولوجيّة لا من زاوية الحالات النفسية البسيطة، وقد استند في ذلك إلى الاقتناع بأن «المعرفة التي تنتقل إلينا عبر التقليد عاجزة عن إكراه الإنسان على السجود سجود تعظيم وإجلال، إذا لم تلتحم هذه المعرفة بتجربة شخصية بشأن المقدّس» (المرجع نفسه، ص422).

**«ما يقبل التصديق» «fiable» و«السليم» «l'intact» هما مصدرا الظاهرة الدِّينيّة.**

هناك تساؤل يُلحّ باستمرار في أثناء تلقي أطروحات أوتو، وهو تساؤل يمثل رهانًا فلسفيًّا ضخمًا ويتعلق بمعرفة مدى إمكان أن نُطابِقَ بين ظاهرة الدِّين وظاهرة المقدّس. ويرجعنا ذلك إلى التفريق الذي سبقت الإشارة إليه في تقديمنا العامّ بين مصدري الدينيّ اللذَينِ في دراسة جاك دريدا الإيمان والمعرفة[26] *foi et savoir*. إذ يثير دريدا انتباهنا إلى مسألة غريبة هي أننا نحيل على الدِّين في العالم بأسره باللفظ اللاتيني *religio*، بحيث إنّ «التفكير في 'الدِّين' يتحول إلى تفكير في 'ما هو روماني'» (المرجع نفسه، ص13). ولمّا كُنّا نعيش اليوم بالتحديد في حقبة «عولمة اللاتينية» «*mondialatinisation*» (المرجع نفسه،

---

(26) Jacques DERRIDA, *Foi et savoir*, suivi de *Le Siècle et le Pardon*, Paris, Éd. du Seuil, 2000, p.9-100.

ص48)، كان من الضروري التفكير في رهانات هذه السيرورة، لأنّ هذا التفكير ليس مجانيًا ولا هو من كماليات البحث في الاشتقاق اللغوي. فليست المسألة مسألة لغوية أو ثقافية، ولا هي كذلك مسألة أنثروبولوجيا أو تاريخ. وقد أثار دريدا مرتين متتاليتين سؤالًا جديًا: «هب أن لفظ *religio* لا يقبل الترجمة؟» (المرجع نفسه، ص49).

إن واقع أن بعض اللغات الهندو ـ جرمانيَّة تفيد أن لفظ «sacré» «المقدّس» يرمز إلى السلامة الجسدية والصحة و«الخلاص» الذي تمدّنا به، يشهد بأننا أمام مفهوم مقول بالسلب (ما يظلّ 'سالمًا 'intact'') وبالإيجاب في الوقت نفسه. وقد تساءل عدد لا يستهان به من قراء أوتو: أفيجوزُ إحداث ترادف بين المقدّس sacré والدِّين religion (كما يفترض ذلك سودربلوم Söderblom) أم لا يجوز ترجمته إلى المعجم الدِّيني إلّا على وفق شروط محدّدة؛ أما الشروط التي تفلح فيها الظاهراتية في الجمع بين الدلالتين، دلالة «قابلية التصديق» الدِّيني ودلالة «الصحة البدنية» في المقدّس، وهما دلالتان تفتقران في الظاهر إلى أيّ شَبَهٍ بينهما، ويعدُّهما درِّيدا مصدريْ الظاهرة الدِّينيَّة وأصليها اللذين يظهر أثرهما في ألفاظ «السلامة» و«القداسة» «intact, *heilig*, *holy*» وما إلى ذلك من جهة، وفي ألفاظ «الإيمان والثقة وقابلية التصديق» «foi, confiance, fiabilité» وما إلى ذلك، من جِهة أُخرى (المرجع نفسه، ص79-80)؟

ويوجد إغراء كبير يدعو إلى إحداث تعارض بين ظاهراتية المقدّس وظاهراتية الدِّين في غياب قاسم مشترك يسمح بالجمع بين هذين المصدرين. والحق أنهما لا يكفّان عن التقاطع فيما بينهما. وهنا كذلك، نواجه مشكلة ترجمة و«انتقال» من ضفة إلى ضفة أخرى: فكيف نفكّر في وقت واحد في «التصديق» «*fiduciar-ité*» وفي «السلامة الجسدية» «*indemn-ité*» بصفتهما شرطي إمكان قَبْليين وضروريين كذلك للظاهرة الدِّينيَّة، وإن كانا متباينين فيما بينهما؟ وما التوجه الظاهراتي المؤهّل بامتياز لإعادة الاعتبار لهذا التقاطع؟ أقترح البحث عن الجواب داخل التوجّه الهيرمينوطيقي في الظاهراتية، وهو ما سأسعى إلى توضيح منزلته في القسم الخامس.

## هل نحن ملزمون أن نختار بين «المقدّس» «sacré» و«القداسة» «sainteté»؟

يؤكد إميل بينفنيست[27] أنّا نجد في أغلب اللغات الهندو-أوروبية لفظين يرمزان إلى المفهوم نفسه: إذ نجد في اليونانية *hieros* و*hagios*، وفي اللاتينية *sacer* و*sanctus* وفي اللغة القوطية *weihs* و*hails*، وما إلى ذلك. ففي الأصل، يرمز المفهوم إلى «قوة منتجة وخصبة وقادرة على الإحياء وعلى إخراج ثمرات الطبيعة». إذ يحيل لفظ *sacer* بحسب ما ذَكَرَ بينفنيست على ما «يُجعَل جانبًا» و«ما يُعزَل» و«يُضَحّى به». أما لفظ *sanctus* فهو ما ينتمي إلى «الجزاء الشرعي». «يتضمّن لفظ *sacer* دلالة سرية. أما لفظ *sanctus* فهو ثمرة المحرّم الذي يتحمّل الإنسان مسؤوليته وهو أمر يستند إلى نص قانوني».

فهل يظلّ القول الفصل من نصيب البديل الذي يتيحه «المقدّس بلا إيمان»[28] «sacralité sans croyance» أو من نصيب بديل «القداسة بلا مقدّس» «sainteté sans sacralité»؟ يحاول دريدا تجاوز البديل من خلال البحث في ظاهرة الشهادة والإشهاد témoignage, *attestation* عن إمكان رفع التعارض بين «الإيمان» و«العقل»، دون إغفال الفرق الجذري بينهما. وسنعود لاحقًا إلى التساؤل عن نمط «الشهادة» الذي يتعلّق به الأمر. ويواجهنا البديل نفسه بالمسألة الشائكة المتعلّقة بإمكان «ترجمة» المقدّس داخل الخانة الأخلاقية التي تمثّلها القداسة *Sainteté* أو تعذُّرها. ولا يكفّ أوتو عن تأكيد الصعوبة القصوى، بل على تعذّر كلّ مسعى من هذا القبيل على امتداد الفحص الذي يضطلع به. فهو يفعل كما فعل شلايرماخر من قبل، أي يكثر من الإشارات والتنبيهات إلى أخطار الخلط بين الدّين والأخلاق. ومنذ البدء، يسلّم بأنه ينبغي فهم المقدّس «مجرّداً من عنصره الأخلاقي» (H, 6;20)، وهذا يعني أنه بالإمكان فحصه في ذاته، ما دام يلتزم الحياد تجاه أيّ توصيف أخلاقي.

فهو يرى أنّ بإمكاننا أن نتجاوز البديل الذي بين «المقدّس» و«القداسة» إذا ما صرفنا الذهن عن ربط «إضفاء الطابع الاخلاقي moralisation على» فكرة الله

(27) Émile BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Ed. de Minuit, 1969, t.*II*, p.179-187.

(28) Jacques DERRIDA, *Foi et savoir*, p.84.

بالتخلّص تمامًا من الألوهي. والواقع، أنّ «ما يظهر آنذاك في الوجود لن يكون إلٰهًا، بل يحلّ محلّ الإلٰه. وبعكس ذلك، فإن الألوهي هو الذي يمتلئ بمحتوى جديد؛ أي يحدث هذا التطوّر داخل الألوهي» (H, 136 ;159). وقد اصطدم علماء اللاهوت بهذا التحذير بالضبط، وذلك عندما بحثوا على نحو بونهوفر (Bonhoeffer) عن الفصل بين الإيمان المسيحي ومقولة المقدس، بغية إدماج الخطاب المسيحي داخل الفضاء الثقافي المتميّز بترجمة المفاهيم الدِّينيَّة إلى مفاهيم دنيوية sécularisation.

وبصرف النظر عن وجاهة هذا الاعتراض، لا ينبغي أن يتحوّل إلى محاكمة النيّات، كما لو كانت الاعتبارات الأخلاقية غريبة تمامًا عن أوتو. إذ سيعني ذلك التقليل من أهميته بصفته مؤسّس جمعية تحمل اسم الاتحاد الإنساني الديني *Religiöser Menschheitsbund* في أعقاب الحرب العالمية، وهي جمعية وضعت على عاتقها، إلى جانب عصبة الأمم، مهمة حمل كلّ الديانات والمذاهب والجماعات الدِّينيَّة المنتمية إلى كلّ الأمم على تبنّي قضية السلم العالمي، وهو مشروع يستبق مشروع *Weltethos* الذي دأب عالم اللاهوت هانس كونغ (Hans Küng)[*] على الترويج له مؤخرًا.

لقد خلف البديل الذي يواجهنا به أوتو آثارًا مهمّة في الفلسفة المعاصرة التي تندرج في إطار ظاهراتية هوسرل. يقول جان باتوكا (Jan Patocka): «إن الدِّين ليس هو المقدّس، وهو لا يستمد جذوره مباشرة من تجربة طقوس العربدة والاحتفالات المقدّسة. إذ يظهر الدِّين إلى الوجود عندما يتحقّق التجاوز الفعلي للمقدّس بصفته ظاهرة شيطانية démonie. وتتحوّل تجارب المقدّس إلى تجارب دينية حالما يُحاوَلُ تحميل المقدّس مسؤوليته أو إخضاع المقدّس إلى قواعد تنتمي إلى حقل المسؤولية»[29].

---

(*) هانس كونغ عالمٌ من أبرز علماء اللاهوت الكاثوليكيّ المعاصرين. نهج نهجًا إصلاحيًا في تجديد العمارة اللاهوتيّة المسيحيّة، وبذل جهدًا جبّارًا في إغناء التصوّر الدينيّ المسيحيّ لمسائل التعدديّة والحوار والانفتاح المسكونيّ والتقريب بين المذاهب. من ألمع أفكاره الإصلاحيّة القول بضرورة العمل على استخراج أخلاقيات كونيّة مشتركة تكفل السلام بين الأديان والسلام بين الحضارات. وهو شديد الانتقاد للسلطة الكنسيّة الكاثوليكيّة التي قرّرت فصله عن جسمها التعليميّ اللاهوتيّ الرسميّ. [المترجم].

(29) Jan PATOCKA, *Essais hérétiques. Sur la philosophie de l'histoire*, Lagrasse, Verdier, 1975, p.111.

ولا شيء يبرز على نحوٍ أفضل راهنية السؤال الذي خلّفه أوتو لنا غير المقارنة بين الاختيارات الفلسفية لكلٍّ من هايدغر وليفيناس بالرجوع إلى مسألة المقدّس. إن المقدّس عند هايدغر (وهو صنف من أصناف *deinon*، المفزع)، كما رأينا من قبل، مشهد من مشاهد الكينونة، وهذا يحمله في آخر المطاف على وضع معالم تصوّر «لاهوتي» «théiologie» للألوهيّة[30].

أ. إن استعمال هايدغر لمفهوم المقدّس يستند خصوصًا إلى توجيه اللفظ اليوناني *to deinon*. وزيادةً على تأثير أناشيد هولدرلين، يبرز كتاب **إسهامات في الفلسفة** *Beiträge zur Philosophie* الدرجة التي نَعُدُّ بها محاولة هايدغر محاولة لرد الاعتبار لتصور «للمقدّس» يجعل الكينونة مرّةً أخرى غير قابلة للفهم ومقلقة وغريبة جدًّا، بغية التخلص من عقلانية لا تصبو في عصر العدمية إلى تحقيق هدف غير جعل الكينونة «قابلة للفهم ومألوفة *[einheimisch]* من خلال تجريدها من أيّ طابع مذهل»[31].

وأسوق هنا فقرتين من كتاب الإسهامات *Beiträge* تشهدان على منعرج هايدغر على طريق «إعادة القداسة» إلى الكينونة (وأنا أستبق هنا تحليلات الفصل الرابع من القسم الخامس): «إن تفرّد الكينونة estre (بصفته حدثًا *Ereignis*) وتعذّر تمثّلها (ليست موضوعًا) والغرابة المطلقة *[Befremdlichkeit]* والاحتجاب الجوهري، إشاراتٌ تفرض علينا السير على هديها لنجهز أنفسنا، ونحن نواجه أولئك الذين يَعُدّون الكينونة صنفًا من البداهة، لفعل تكهن نادر بامتياز ونقف عند مدخله، وإن كانت كينونتنا ـ البشرية تبحث في غالب الوقت عن صرفنا عنها» (المرجع نفسه، ص252). ونجد عبارة أكثر إثارة، يشير فيها هايدغر إلى «الكينونة وإلى الفرن» l'estre, l'âtre *[Herdfeuer]* وسط بيت الآلهة، وهو بيت يشكل في الوقت نفسه العنصر الغريب l'Étrange الذي يزور الإنسان، وهذا يجعله غريبًا عن كلّ الكائنات التي يألفها» (المرجع نفسه، ص487).

إن واقع أن هايدغر في كتاب الإسهامات *Beiträge* يبحث عن تجاوز

---

(30) Jacques DERRIDA, *Foi et savoir*, p.80.

(31) Martin HEIDEGGER, *Ga 65*, p.336.

المنطق، الذي يتحكّم في تاريخ الميتافيزيقا في اتجاه ما يدعوه «سِجيتك» «sigétique»[32]*، يسير في الاتجاه نفسه. فيحق لنا أن نتساءل إذن: ما «الظاهراتية» الضمنية بشأن المقدّس التي يفترضها هايدغر ضمنيًا وما هذا «اللاهوت» «theiologie» الغريب المتصل «بالإله الأخير» الذي يستنبته في داخلها. ويقدّم لنا هايدغر «إلهه الأخير»، وهو الإله الوحيد الذي لا يزال قادرًا على إنقاذنا، بصفته «الآخر المطلق بإزاء آلهة الماضي */die Gewesenen/* وبإزاء الإله المسيحي خصوصًا»[33]. ولا تشهد الصياغة بوجود قطيعة جذرية مع المسيحية فحسبُ، بل تُحيل كذلك على «مقدّس» لا يقبل الترجمة في لغة أخرى غير لغة هايدغر. وتفيد عبارة «لا يقبل الترجمة» ما لا يقبل القياس ولا المقارنة. ولا تسمح حقيقة الكينونة [estre]، وهي حقيقة مفهومة في صورة حدث *Ereignis*، بقياسها بحقيقة الكائنات.

ب. بإزاء ذلك، لم يكفّ إمانويل ليفيناس (Levinas) عن الدخول في مساجلات ضد المبالغة في صوفية الألوهي الذي يمثّل عنده خطرًا قاتلًا يُحدق بالقداسة الأخلاقية[34]. فهل ينصف الاتهام أوتو حقًّا، عندما يستند في أطروحته إلى دلالة اللفظ العبري *kadosh*، بما يدل على أن التجرّد من اللحظة الأخلاقية الذي يتبنّاه يحتمل دلالة منهجيّة خالصة؟ ولا يتعلّق الأمر عنده بإهمال المكوّن الأخلاقي في الظاهرة الدِّينيّة؛ بل لا يتعلّق الأمر إلّا بوضعها مؤقتًا بين قوسين.

---

(32) ارجع إلى الدراسة التي أنجزتها بعنوان: «كلام الأصل وأصل الكلام. المنطق والسِجتيك في كتاب إسهامات في الفلسفة لمارتن هايدغر»،
*Rue Descartes 1. Des Grecs*, Paris Albin Michel 1991, p.191-224.

(*) مصطلح مصنوع، ويحذرنا هايدغر من أن نقنع بتقديمه بوصفه مفهومًا تقنيًا يحل محل مصطلح 'المنطق' في 'نظام' ما من أنظمة الفلسفة الهايدغرية. وكذلك، ليس هذا المصطلح رفضًا غير عقلاني للمنطق، فهو لا يبطل صحة المنطق في ضمن نطاقه الخاص، بيد أن هذا النطاق إنما يحدده نطاق «السِجتيك» ويجعله ممكنًا. فالإخبار بالصمت يتضمن منطق الكينونية، مثلما أن السؤال الأساسي يتضمن السؤال التوجيهي ويحوله. أي إن السؤال المتعلق بكيفية حدوث الكينونة أساسًا يتضمن البحث عن الخصائص الأساسية للكينونات، في الوقت الذي يحول فيه معنى هذا البحث؛ فبالطريقة نفسها، يتضمن «السِجتيك» المنطق.

(33) Martin HEIDEGGER, Ga 65, p.403.

(34) Emmanuel LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhof f, 1974, p.49-52.

إن معرفة المخلّفات الفلسفية للأطروحات التي يطوّرها ليڤيناس في كتاب من المقدّس إلى القدّوس *Du sacré au saint* أهم من معرفة حقيقة قراءة ليڤيناس بالفعل أوتو: «كيف يجب علينا التفكير في المقدّس، حتى يكون مقدّس الفكر؟» هذا سؤال من الأسئلة الموجّهة في الكتاب الجماعي الذي حرّره برنهارد كاسبر (B. Casper) وهيمرله (Klaus Hemmerle) وهينرمان (P. Hünermann) لِمناسبة الذكرى الستين للفيلسوف برنهارد فيلته (Bernhard Welte) بعنوان: التدبّر في أمر المقدّس *Besinnung auf das Heilige*[35]. وهايدغر وليڤيناس موجودان هنا للدلالة على أن هذه المسألة التي ورثناها من أوتو لا تزال تؤرّقنا، وهو ما قد يؤهّلنا لفحصها بأدوات ظاهراتية أكثر وعيًا لِمناهجها وافتراضاتها الضمنية وحدودها من الظاهراتية التي استثمرها أوتو نفسه.

ج. يدافع جان نابير (Jean Nabert) في الكتاب الذي نشر بعد وفاته وهو الرغبة في الله *Le Désir de dieu*، والذي سأعود إليه لاحقًا في الفصل الثالث من القسم الخامس، عن الأطروحة التي تفيد أن المسألة الجوهرية للفيلسوف أمام الظاهرة الدِّينيَّة ليست وجود الله، بل هي معرفة ما يستحق محمول «إلٰهي». ولا نستطيع طرح مسألة الذات الممكنة الحاملة لهذا الصنف من المحمولات إلّا بعد بلورة تصوّر كامل لِـ «قواعد معيارية خاصة بالإلٰهي» «critériologie du divin». وقد تكون الظاهراتية الوصفية الخاصة بالمقدّس، التي وضع أوتو أركانها، بها حاجة إلى «قواعد معيارية» فلسفية خاصة بالمقدّس، حتى تصبح في مستوى المساءلة الفلسفية المعاصرة، قبل أن يستأنف كلٌّ من هايلر (Heiler) وفان دير لوف (Van der Leeuw) وإلياد (Eliade) البحث فيها. فمن هذه الزاوية، لا نملك إلّا العجَبَ من اختلاف المقاربات بين نابير وهايدغر. إذا ما كانت ظاهراتية المقدّس عند هايدغر (في صور تحديد «أنطولوجي» للغرابة المحيّرة والمثيرة للحدث *Ereignis*) هي الوحيدة التي تتيح إمكان فهم جديد للإلٰهي، فيختار نابير وجهة مختلفة تمامًا بشأن ذلك: وهي وجهة تنتقل بنا من «قواعد معيارية خاصة بالإلٰهي» إلى هيرمينوطيقا الشهادات على وجود المطلق في التاريخ. وستظل

(35) Bernhard CASPER, Klaus Hemmerle, Peter Hünermann (éd.), *Besinnung auf das Heilige*, Fribourg, Herder, 1996, p.11-12.

المسألة المتعلّقة بمعرفة المقاربة التي هي أكثر خِصُبًا من بين المقاربَتَينِ بالنسبة إلى فلسفة الدّين حاضرة دائمًا في أذهاننا على امتداد تأملاتنا التابعة اللاحقة.

وقد يفودنا أفضل الشهود على «المقدّس» إلى مدى يسير أبعد مما تذهب إليه معضلة قابلية الترجمة وعدم قابليتها، على نحو ما فعله أنتيغون (Antigone). فالشاهد رجل أو امرأة، على نحونا نحن، وليس هو «الرجل الأعلى» ولا هو «المرأة العليا». وليس أيضًا كائنًا قادمًا من عالم آخر في غير متناول بني البشر. لكن ذلك لا يمنع من أن تستعصي بعض أفعاله وأقواله على الفهم خارج الضوء الآتي من «الآخر المطلق»، أي أن بنيتها الخلفية تقوم على «المجد الوارد من اللّامتناهي» إذا ما اقتبسنا المعجم الفلسفي الخاص بليڤيناس.

# بيبليوغرافيا

## الطبعات.

*Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Munich, 1982; trad. A. Jundt: *Le Sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, 1995 (abrégé: H); *Naturalistische und religiöse Weltansicht*, Tübingen, 1904; *Goethe und Darwin, Darwinismus und Religion*, Göttingen, 1909; *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. Zur Einleitung in die Glaubenslehre für Studenten der Theologie*, Tübingen, 1909; *West-Östliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung*, éd. Gustav Mensching, Munich, C. H. Beck, 3ᵉ éd. 1971; trad. J. Gouillard: *Mystique d'Orient et mystique d'Occident. Distinction et unité*, Paris, Payot, 1996 (abrégé MO); *Aufsätze das Numinose betreffend*, Stuttgart, 1923; *Reich Gottes und Menschensohn*, 1934, Munich, 2ᵉ éd. 1940.

## لائحة المراجع.


- BAETKE, Walter, *Das Heilige im Germanischen*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1942.
- BENZ, Eduard (éd.) *Rudolf Ottos Bedeutung für die Religionswissenschaft und Theologie heute*, Leyde, E. Brill, 1971.
- CASPER, Bernhard, Hemmerle, Klaus, Hünermann, Peter (éd.), *Besinnung auf das Heilige*, Fribourg, Herder, 1996.
- COLPE, Carsten, (éd.), *Die Diskussion um das Heilige*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.

  ——. *Über das Heilige, Versuch, seiner Verkennung kritisch vorzubeugen*, Meisenheim a. Glan, A. Hain, 1990.
- ELIAS, Ch., *Religion. Ein Jahrhundert theologischer, philosophischer, soziologischer und psychosozialer Interpretationsansäte*, Munich, Kaiser, 1975.
- FEIGEL, Friedrich Karl, *«Das Heilige». Kritische Abhandlung über Rudolf Ottos gleichnamiges Buch*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 2ᵉ éd., 1948.
- GEYSER, Joseph, *Intellekt oder Gemüt? Eine philosophische Studie über Rudolf Ottos Buch Das «Heilige»*, Fribourg, Herder, 1921.
- GIBBONS, A., *Religion und Sprache. Eine Untersuchung über Ottos Buch Das «Heilige»*. Berne, Francke, 1970.
- GOOCH, Todd A., *The numinous and Modernity. An Inteirpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religion*, Berlin - New-York, W. de Gruyter, 2000.
- MÜLLER, Friedrich Max, *Vorlesungen über Religionswissenschaft III*, Strasbourg, 1876.

  ——. *Theosophie oder psychologische Religion*, Leipzig, Engelmann, 1895.
- PAUS, A., *Religiöser Erkenntnisgrund. Herkunft und Wesen der Aprioritheorie Rudolf Ottos*, Leyde, E. Brill, 1966.
- SCHILLING, Werner, «Das Phänomen des Heiligen. Zu Baetkes Kritik an Rudolf Otto», dans *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 2(1949- 1950) p.206-222; repris dans Colpe, Carsten (éd.), *Die Diskussion um das Heilige*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, p.406-427.
- SCHÜTTE, H., W., *Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos*, Berlin, de Gruyter, 1969.
- SÖDERBLOM, Nathan, *Dieu vivant dans l'histoire*, Paris, 1937.
- WACH, Joachim, «Rudolf Otto and the Idea of the Holy», dans *Types of Religious Experience Christian and Non-Christan*, Londres, Routledge & Kegan, 1951, p 209 227

# الفصل الثالث

## منزلة الحب «Ordo Amoris»: مملكة القيم الخالدة والدِّين

**-ماكس شيلر-**

لِماكس شيلر (Max Scheler) (1874-1928) مكانة مرموقة بين المفكّرين الذين استثمروا ظاهراتية هوسرل بغية تجديد المقاربة الفلسفية للظاهرة الدِّينيَّة. إذ تحوّل شيلر سريعًا إلى عضو من أكثر الأعضاء تأثيرًا في الحلقة الظاهراتية بمدينة ميونيخ، بعدما اكتشف في مرحلة مبكرة جدًا منجزات هوسرل المتميّزة في كتاب **أبحاث منطقية** *Recherches Logiques*. وقد قبل المفكّرون الكاثوليك تحت رعايته أن يجازفوا في ارتياد مجال فلسفة الدِّين رويدًا رويدًا، وهو الارتياد الذي كان يبدو محظورًا عليهم بعد صدور الرسالة البابويّة ضد الحداثة(*). وقد أبرز هاينريك فرايز (Heinrich Fries)[1] أنّ الفضل يعود إليه في جزء كبير منه في تخلّي المثقفين الكاثوليك الألمان عن إشكالية فلسفة الدِّين التي كانت مختلطة

---

(*) الرسالة البابويّة العامّة ضد الحداثة encyclique pascendi إرشادٌ أصدره البابا بيوس العاشر (Pie X) ضد المنجزات التي حققتها العلوم المنتمية إلى الفكر الحديث في مجالات تحقيق الكتب المقدسة والنقد التاريخي والتوفيق بين العلم الحديث وعلم العقيدة. [المترجم]

(1) Heinrich FRIES, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluß Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten. Eine problemgeschichtliche Studie*, Heidelberg, F. H. Kerle, 1949.

كثيرًا باللاهوت الطبيعي. ونجد من بين خلف شيلر من أجرى سلسلةً من المحاولات من أجل بلورة فلسفة للدِّين لا تبتعد كثيرًا عن اهتمامات اللاهوت الأساسي théologie fondamentale. ولا ينبغي لنا إغفال التأثير الفعلي لشخصانيَّة شيلر في الفيلسوف البولوني كارول فوجتولا (Karol Wojtyla) الذي أصبح الحبر الأعظم في الكنيسة الكاثوليكية البابا يوحنّا بولس الثاني[2].

وكان شيلر، في حياته كما في فكره، متعدِّد الهويات. فقد ولد يهوديًا. وعُمِّدَ في سن مبكِّرة، وشرع يهتمّ بالديانة الكاثوليكية منذ سنة 1906، واعتنقها سنة 1910 قبل أن يرتّد عن الكنسية الكاثوليكية بعد طلاقه في بداية العشرينيّات. وتنقسم مسيرة شيلر الفكرية على ثلاث مراحل متمايزة بوضوح، بصرف النظر عن التقلّبات التي شهدها مسار شخصيته المضطربة: المرحلة الأولى هي مرحلة تكوينه بمدرسة رودلف أويكن (Rudolf Eucken) (1746 -1926)؛ والمرحلة المتوسطة «الكاثوليكية» هي التي شهدت انبثاق «الأخلاق الفلسفية المادية matériale الخاصة بالقيم» وفلسفة الدِّين؛ وتميّزت المرحلة الأخيرة بالأبحاث الأنثروبولوجيَّة والاجتماعية، إذ تخلّى خلالها عن التديّن، من أجل الدفاع عن إله لا يزال في طور التكوّن.

### ما بعد المغالاة في التعالي والمغالاة في التوجه السيكولوجي

تكشف الأبحاث الأولى التي قام بها شيلر عن بصمات أستاذه رودلف أويكن الذي سعى إلى استثمار فلسفته في «علم العقل» أو «noologie» في اتجاه فلسفة للدين. والمهمة العاجلة المنوطة بالفلسفة هي استرجاع وحدة الحياة التي يهدّدها الطلاق المتزايد بين الابتكارات التكنولوجيّة والطموحات الأخلاقية للإنسانية. ويبرز لنا تحليل الحكم العلامة المميّزة للبعد الروحي: إذ يتعلّق الأمر بالصلاحية *(Geltung)* التي ترفعنا درجات فوق عالم الوقائع الأوّليَّة. والثقافات هي حامية حمى هذه الوحدة الروحية للحياة.

---

(2) Karol WOJTYLA, *Personne et acte*, trad. G. Jarczyk, Paris, Centurion, 1983. Voir Rocco Buttiglione, La penseé de koral wojtyla, trad. H. Louette, Paris, Fayard, 1982; Antoine GUGGENHEIM, *Liberté et vérité. Une lecture philosophique de «Personne et Acte» de Karol Wojtyla*, Paris, Parole et Silence, 2000.

يبرز أويكن في كتابه في فحوى الحقيقة داخل الدِّين وفي دلالة الأناجيل في تاريخ الأفكار[3] أن الدِّين معنيّ كذلك بالبحث عن التوازن السليم بين الطبيعة والروح. فهو يهتمّ اهتمامًا كبيرًا، شأنُهُ شأنُ تيليش (Tillich)، بالصِّلات التي بين الدِّين والثقافة، مع مصاحبة ذلك بتأمّلات شخصية في الصلة بين الدِّين «الكلّي» والديانات «المتميّزة» المطبوعة بخصائص تميز كل ديانة من الأخرى.

والمشكلة الأولى التي تنبثق من هذه المقاربة هي معرفة كيفيَّة استطاعتنا أن نَعُدّ الدِّين ثمرة الثقافة، مع العلم أنه لا يكون حيًّا إلا حينما يتميّز من الثقافة ومن مختلف أشكال ظهورها الفولكلورية. وقد تمثّل الخروج من هذا الخيار الصعب، من وجهة نظر أويكن، في عَدّ الدِّين بمنزلة المنبع الأول والمبدإ الذي يوحّد كلّ منتجات الثقافة.

والمشكلة الثانية التي تستبق أبحاث شيلر المستقبلية في حقل فلسفة الدِّين، هي معرفة كيفيَّة احتكام الروح إلى قيم تضفي عليها صلاحية أبدية، مع العلم أنها لا تصطدم بها إلَّا في خصوصيات ثقافة محدّدة. واجتهد أويكن في تحويل التقابل الظاهر إلى توتّر خصب. إذ يجب المراهنة على إمكان نجاح الدِّين في الانفتاح على الكلّي وعلى تخطّي حدود طابعه المميّز الخاص، من داخل الدِّين نفسه، بدلًا من إحلال تصوّرٍ مجرَّدٍ للدين محلّ الديانات الحيَّة، وبدلًا من حصر التعالي الإلٰهي في مواصفات ديانة بعينها، مع إقصاء كل الديانات الأخرى. وقد دفعه الاقتناع، في الأقل في الرقعة الثقافية الأوروبية، بهذا الدور التاريخي المنوط بالمسيحية إلى إنشاء جمعية ـ أويكن *Eucken- Gesellshaft*، لِتتكفل بتطبيق هذا البرنامج الفلسفي على نحوٍ ملموسٍ.

وفي السنة نفسها التي نشر فيها هوسرل كتاب أبحاث منطقية، نشر شيلر بمدينة ليبزغ أطروحة الأهليّة: المنهج المتعالي والمنهج السيكولوجي *Die transzendentale und die psychologische Methode* (GW 1, p.197-335)، وهو ما قاده إلى القطيعة مع التعالي الكانطي، دون أن يهادن المغالاة السيكولوجيَّة. فالمنهج المتعالي والمنهج السيكولوجي منهجان متكاملان في ظنه تكاملًا صارمًا.

---

(3) Rudolf EUCKEN, *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, Berlin, de Gruyter, 4. éd. 1920.

ويعتمد المنهج الأول خطوات تراجعية تقوم على إرجاع كلّ علم إلى شروط إمكانه المعرفية. لكن نقطة قوته هي في الوقت نفسه نقطة ضعفه: إذ إنه «لا يأتي إلّا في مساء العلوم الوضعية وتطوّرها المطّرد مثل بومة مينرفا». والفيلسوف ملزم كذلك أن يستثمر المنهج السيكولوجي من أجل فهم وقائع الوعي التي تقف خلف الموقف العلمي، وهو أمر محفوف بالأخطار. ويجازف المنهج السيكولوجي في أية لحظة بالإغراق في النزعة السيكولوجيّة. ويرى شيلر أن المنهجين قادران على أن يصحّح أحدهما الآخر في إطار ما يدعوه هوسرل «منهج علم النفس المتعالي».

وهذا ما يقوده إلى الاهتمام بظاهراتية هوسرل التي استطاعت أن تظهر، في الأقل في مرحلتها الأولى، في صورة صِنْو متعالٍ لعلم النفس الوصفي. ونحن نصنّف شيلر عادة ضمن الاتجاه الواقعي داخل المدرسة الظاهراتية، وهو الاتجاه الذي أصبح ناطقًا باسمه. إن الظاهراتية عنده «ليست علمًا محدّد المعالم، بقدر ما هي موقف فلسفي جديد، وهي «تقنية *techné* جديدة للوعي الحدسي» قبل أن تكون منهجًا فكريًّا محدّد المعالم» .(GW 7, p.199) ولا شيء يحول دون استثمار «تقنية الوعي الحدسي»، دون اقتفاء آثار المثالية الألمانية التي يدعو هوسرل إليها منذ عام 1913. وكان هاجس هوسرل يتمثّل في تقريب الظاهراتية من بعض حدوس فلسفة الحياة (برغسون وديلتاي ونيتشه)، وهذا يكشف عن سبب عَدّ ترولتش (Troeltsch) إيّاهُ نيتشويًّا داخل الكنيسة الكاثوليكية.

وتقوم الصورة العامة للروح، عنده، على دعوى الصلاحية. وبصرف النظر عن المجالات المتباينة التي تتجلّى فيه، تضعنا هذه الدعوى أمام خيار يتطلّب قرارًا نهائيًّا: الصدق والكذب في المنطق والخير والشر في الأخلاق والجمال والقبح في الذّين. ونمثّل ضرورة اتخاذ القرار، التي تكتسي وجهًا مغايرًا في كلّ مجال، «قبلية القبليات» التي تقوم في أساس كلّ تجليات الروح. ولا يتعلّق الأمر بعناق صوري يسمح بتجميع محتويات متناثرة، بل يتعلّق بأشكال تعالق دالّة corrélations significatives بين المضامين[4].

(4) Maurice DUPUY, *La Philosophie de Max Scheler*, t.I, *La Critique de l'homme moderne et la philosophie théorique de Scheler*, Paris, PUF, 1959.

## الأخلاق المادية matériale الخاصة بالقيم والمشكلة الدّينيّة

هذا هو الاقتناع المتحكّم في المرحلة الثانية من مراحل المسار الفكري لِشيلر، التي تحمل شعار «الأخلاق المادية الخاصة بالقيم». ويجد هذا التصوّر تعبيره الرئيس في المجلّدين المنتميين إلى مرحلة النضج في التأليف في الشكلانية في الأخلاق: *Der Formalismus in der Ethik* وفي مادية أخلاق القيم *Ethik und die materiale Wertethik*. وقد نُشر الكتاب الأول سنة 1912، ونُشر الكتاب الثاني سنة 1916 بالكتاب السنوي في البحث الفلسفي والفينومينولوجي التي يشرف عليها هوسرل *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*.

وتنبع الطريقة التي يتبعها شيلر في مقاربة المشكلة الفلسفية في الأخلاق من عزوف واضح عن أمرين اثنين:

فمن جِهة، يحدث شيلر قطيعة جذرية مع شكلانية كانط، من خلال تأسيس أخلاق فلسفية قوامها القيم. وتنبني هذه الأخلاق على حدس جوهري يفيد أن القيم تمثّل عالمًا مستقلًّا من الدلالات، وينبغي دراسته بمَعزِلٍ عن الموضوعات التي تجسّده. وتظهر «مملكة القيم» هذه بصفتها حقلًا منظّمًا من الداخل على شكل هرمي، حيث تحتل قيمة المقدّس ذروة الهرم، وهي قيمة تبرز بالضرورة داخل صلة تجمعها بالموضوعات القصدية التي تُعايَنُ بصفتها موضوعات مطلقة.

ومن جِهة أُخرى، تؤدّي صلته النقدية بنيتشه هي أيضًا دورًا حاسمًا في الفكرة التي يكوّنها شيلر عن مهمّات الأخلاق المادية matériales. فالشخص الذي يتصوّره «بؤرة الأفعال» *[Aktzentrum]*، ولا يتصوّره في صورة شيء *res*، كما دأب الاتجاه الجوهري على فعله، «هو صورة الوجود الفعلي الضروري والوحيد للروح، ما دام الأمر يتعلق بروح محسوسة» (F, 404). والصلة الوثيقة التي يقيمها الشخص مع أفعاله تحظر تسويته «بالأنا» وليد اللحظة. وبخلاف هذا الأخير، «يحضر الشخص كلّه داخل كلّ فعل من أفعاله الملموسة على نحوٍ تامٍّ، كما يتباين الشخص كلّه داخل كلّ فعل ويتدخّل كل فعل ـ دون أن يذوب مع ذلك داخل أيّ فعل من أفعاله، كما لا يطرأ عليه تعديل، كما يطرأ على الأشياء التي في الزمان» (F, 399-400). ويقود ذلك شيلر إلى ابتكار مفهوم يفصح عن مفارقة، وهو مفهوم «substance d'actes» «جوهر الأفعال» (F, 241)، ويمثّل

لب القراءة الجديدة لشخصانية شيلر التي يقترحها كارول فوجتولا (Karol Wojtyla) في كتابه: الشخص والفعل *La Personne et l'Acte*.

وقد كان لهذا التعريف آثارٌ مهمّةٌ في ظاهراتية الدِّين. ويدافع شيلر، منذ أن نشر كتابه الشكلانية *Le Formalisme*، عن فكرة تفيد أن قيمة المقدّس بالضرورة قيمة شخصية بامتياز في آخر المطاف. إن المشكلة الدِّينيَّة، في الواجهة الموضوعية أو الواجهة الذاتية، متضمّنة مباشرة في بناء الأخلاق المادية matériale الخاصة بالقيم، وهي أخلاق تعدّ فكرة اللّه الشخصيّ مفتاحًا سحريًا يقود إليها. ويرى شيلر أن مفردتي المسؤولية الذاتية *Selbstverantwortung* والمسؤولية الجماعية *Mitverantwortung* متلازمتان: إذ «إن الشخص مسؤول دائمًا أمام شخص الأشخاص، أي أمام الله، وسواء أكان ذلك متعلقًا بمسؤوليته الذاتية أم بمسؤوليته الجماعية» (F, 556). والله، أي «الشخص المطلق» هو الضامن النهائي لعالم القيم. ولكن، ربما يجب عكس القضية من أجل القول إن لبّ فكرة الله هو القيمة النهائية للحبّ. وإذا ما شئنا استخراج ماهية اللّه، فلا طريقة لتحقيق ذلك أفضل من القول: «الله هو المحبّة».

وتطفو هنا على السطح مشكلة ستواجهنا لاحقًا في أثناء مناقشة «القواعد المعيارية الخاصة بالألوهية» لدى جان نابير هي: كيف يحدث الانتقال من «الإلٰهي» الذي يُعَدّ خاصة معيارية qualité axiologique إلى ذات شخصية ندعوها الله؟ ويخلق التوجّه الفكري الذي اتبعه شيلر انطباعًا مفاده أنّ المسحة الشخصانية القوية في أخلاق القيم لديه تجعل هذا الانتقال إلزاميًا. وإذا ما كان «الخير الأسمى» في مذاهب اللاهوت الفلسفي القديمة هو الإله ـ المحبّة، دون أدنى شك، وهو الذي ينص عليه الوعي الدِّيني، فالنتيجة التي لا مندوحة عنها آنذاك هي أن تتخذ تلك الذات الإلهية هيئة شخص.

وستظلّ الظاهراتية تشكو ارتياب الأفلاطونية فيها ما دامت قد أظهرت عجزها عن استكمال وصف مملكة القيم من خلال وصف الأفعال القصدية التي تُتَمَلَّكُ بفضلها. وتتضمن أفعال 'التقويم' بالضرورة حضور عنصر عاطفي، دون أدنى تقليل من أهمية بعدها المعرفي. ويكتشف شيلر الأفعال الأساسية المتصلة بالحب والكره وبالتجاوب والنفور في مستهل عملية تملّك القيم. والبنية الضاربة

في أعماق فعل الحب ليست رغبة في سدّ نقص، كما يوحي بذلك تحليل حب الملذات *l'éros* في محاورة المأدبة لأفلاطون، بل هي هبة الذات طوعًا، وهو الأمر الذي يفصح عنه مصطلح المحبّة الإلهيَّة *agapè* في المسيحية. ولا يصبح المرء مثيلًا لله، إلّا إذا دخل روحًا ودمًا حظيرة المحبة (باسكال). والشخص الإنساني هو فعل الحب المخلوق بإزاء فعل الحب غير المخلوق الذي هو الله. هذه هي حقيقة «الحشوية» المشبّهة التي تتخفّى وراء مركزية الذات الإنسانية anthropomorphisme في اللغة الدِّينيَّة، وهي المركزية التي تعرضت لسهام الانتقادات الفلسفية.

ونشير الآن إلى مظهر أخير في الأخلاق المادية matériales، وهو مظهر يتعلّق بمقاربة الظواهر الدِّينيَّة مباشرة كذلك. إذ يرى شيلر أنه لا يمكن التعرّف على بعض القيم إلّا في الوقت المناسب *kairos* وضعية تاريخية محدّدة (F, 513). و"الإلحاح على التوقيت" الذي يتحدّث عنه غوته دائمًا هاجس أصيل وفريد. وقد نتحدّث في هذا الصدد عن توسيع أكسيولوجي (قيمي) لمذهب أرسطو في الحكمة *phronèsis*.

## العنصر الخالد في الإنسان عناصر أوّلية في ظاهراتية الدِّين

نشر شيلر أكثر إسهاماته أهمية في موضوع فلسفة الدِّين بعنوان: الجانب الخالد في الإنسان *Vom Ewigen im Menschen*[5]، وبالرَّغم من أن بعض كتاباته السابقة تفصح عن اهتمامه بالقضايا الدِّينيَّة، لم يكن من البديهي الانتقال من الأخلاق المادية matériales إلى فلسفة الدِّين. وحقيقة الأمر أن شيلر يوحي في نهاية كتاب الشكلانية بأن أبحاثه قد تجد استمراريتها الطبيعية في «نظرية في جوهر اللّه» و«استكشاف مختلف واجهات الأفعال التي تصل فيها الخاصّية الماهوية لله إلى الكينونة ـ المعطاة» (F, 619). ولكننا، بحسب الصيغة المختارة، سنصل إما إلى لاهوت فلسفي وإمّا إلى «نظرية في الدِّين». وبالرَّغم من أن كفة «نظرية الدِّين» هي التي سترجح، لن تُغفِلَ فلسفة الدِّين لدى شيلر أبدًا قضايا اللاهوت الفلسفي.

---

(5) Michel DUPUY, *La Philosophie de la religion chez Max Scheler*, Paris, PUF, 1959.

إن كتاب الجانب الخالد في الإنسان *Vom Ewigen im Menschen*، الذي ينصدّر أعماله الفلسفية، يتخذ صورة طبقات مركّبة لا تظهر في صورة نسق مكتمل، وإن كان ذلك مُناقِضًا لفكرةِ شيلر للفلسفة بصفتها بحثًا عن نسق ينمو كما ينمو الجسم العضوي الحيّ، بفضل «بلورة الحياة بالفكر على نحوٍ متجدّدٍ مستمرٌ» (EM, 4). ويشير عنوان الكتاب إلى هدفه الرئيس: إذ يتعلّق الأمر «بفحص ما يجعل الإنسان إنسانًا من داخل الإنسان، أي بفحص ما يشارك به الإنسان في صفة الخلود» (EM, 2). ويتعلّق الأمر في الوقت نفسه بتقديم إجابةٍ عن الأسئلة الشائكة التي واجهتها أوروبا في أعقاب الحرب العالمية الأولى. من هنا نتفهّم المنحى الوجداني الذي نلمسه في بعض الصفحات: إنه يدقّ ناقوس الخطر كذلك في مواجهة الوعي الدّيني التائه، عندما ينزع إلى الانطواء على نفسه في حياته الباطنية، من أجل دعوته إلى الإسهام في مجهود إعادة البناء الروحي (EM, 124-203) والثقافي في أوروبا (EM, 204-287).

الدّين والفلسفة: نظام التطابق.

لا يقدّم شيلر إلى قرائه «فلسفة نسقية وتفصيلية للدّين» (EM, 4)، بقدر ما يكتفي بتقديم برنامج عمل، أشبه ما يكون ببرنامج بحث ظاهراتي. فهو لا يستبعد الحاجة أبدًا إلى إيجاد قاعدة يقوم الدّين عليها، بخلاف من يعترض على هاجس التأسيس من المعاصرين، كأن نكتفي بالمذهب الإيمانيّ؛ فلا يطالب شيلر الدّين إلّا بأن يؤسس نفسه بنفسه. والفرضية التي توجّه شيلر بالفعل، هي أن الأفعال الدّينيّة وموضوعاتها لا تقبل الردّ إلى أية فئة من الأفعال والموضوعات (EM, 321)، كما تفيد أن التديّن théisme هو الموقف الدّيني الوحيد الأصيل. وقد عاود مطلب فهم الدّين «بالقصد الذاتي» tautégorique ظهوره لمصلحة «مبدأ المبادئ» في ظاهراتية هوسرل، وهو مبدأ يدعونا إلى الارتقاء إلى الحدوس الواهبة الأصلية في التجربة الدّينيّة وإلى البداهة الوحيدة في جنسها التي تتضمّنها (EM, 582)، كما تبلور ذلك في كتاب شلايرماخر: **مقالاتٌ في الدّين**. بهذا المعنى، يقول شيلر: «يتعذّر الكشف عن معايير الحقيقة وعن أية قيمة معرفية أخرى في الدّين إلّا من داخل ماهية الدّين نفسه» (EM, 605).

صحيح أن شيلر يعزف عن «كلّ محاولات الكانطيّين والكانطيّين الجدد «تأسيس

الدِّين على المعارف والقيم والاقتناعات الموجودة خارج الدِّين» (EM, 628)، لكنه يؤكّد بإزاء ذلك صلات القرابة التي بين القيم الأخلاقية والقيم الدِّينيَّة. وهي صلات واضحة وضوح الشمس، ما دامت تستنبط من أطروحته التي تفيد أن المقدّس هو القاعدة النهائية التي تقوم عليها كلّ القيم الأخلاقية (EM, 630).

ويتألف قسم الكتاب الذي يعرب على نحوٍ أفضل عن هاجس النسقية من دراسة طويلة عنوانها «مشكلة الدِّين». ويعرض شيلر في هذه الدِّراسة الفكرة التي يكوّنها عن الصِّلات التي بين الفلسفة والدِّين من خلال مساجلات نقدية طويلة مع فلاسفة آخرين، منهم المعاصرون له. ويدير شيلر ظهره، فيما يتعلّق بالفكر الدِّيني، دون رجعة إلى التقليد الذي أنشأه توما الأكويني وسار عليه خلفه من التومويّين الجدد، من أجل تبنّي بديل القدّيس أوغسطين الذي فيه مزيد إتاحةٍ لإمكان استئناف البحث الظاهراتي. وفي الوقت نفسه، تكشف تلك الدِّراسة عن تجاوب خاص مع الكتّاب الذين أثروا فيه (ابتداء بأوغسطين) أو الذين يحسّ بقرابة تجمعه بهم، كما هو الحال مع باسكال (Pascal) ونيومان (Newman) وسولوفييف (Soloviev) ولابرتونيير (Laberthonnière) ولوروا (Le Roy). ويدعو قرّاءه إلى الشرب من المياه المنسابة في التوجه الأوغسطيني، الذي استطاع تبيّن الصلات الفعلية بين الحبّ والمعرفة، بدلًا من النهل من البركة الراكدة التي تغذي تيار توما الأكويني، وهو تيار ملوّث بلوثة الأرسطية؛ فضلًا عن أنه يتأفّف من المياه العفنة المتسرّبة إلى السكولائية الجديدة. وإذا كان دانته (Dante) يثير في الأبيات الأخيرة من الكوميديا الإلهية *La Divine Comédie* مسألة «الحب الذي يحرّك الشمس والنجوم الأخرى»، فإنّه يظلّ بذلك قريبًا من فكر أوغسطين الذي يعلن أن الحبّ يحظى بالقدرة على تحريك الرغبة في المعرفة، بالقدر نفسه الذي يمنحها به امتدادًا لا مثيل له.

ويميّز شيلر بين نمطين متطرّفين، في أثناء إنجاز المقاربة التصنيفية، مستدلًا بذلك على مفارقاتها الباطنية. فمن جهة، يوجد نمط المطابقة *identitaire*، وهو نمط يسلّم بوجود تطابق كلّي أو جزئي بين الدِّين والفلسفة؛ ومن جِهة أخرى، يوجد نمط ثنائي *dualiste* يحوّل التقابل بين الإيمان والمعرفة إلى تقابل بين طرفي ثنائية. ويَعُدّ شيلر تصوّره الخاص بالعلاقة بين الدِّين والفلسفة نظامَ توافق *système de conformité*، ويسعى إلى تجنّب الخطأين الواردين في الحلّين غير المقبولين كذلك.

1. قد يظهر «نظام التطابق»، الذي يسلّم بوجود تناسب بين موضوعات الدّين وموضوعات الميتافيزيقا، في صور مختلفة. والتعبير الجذري عنه هو أطروحة الهوية الكاملة بين الفلسفة والدّين. يستهدف نقد شيلر على الخصوص صورتين بارزتين لأطروحة التطابق.

أ. الصنف الذي يدعوه صنفًا «معرفيًا» يمثّل الخطأ الأساسي الذي يريد أنه يحاربه (EM, 326). إذ يجعل هذا التصوّر الدّين درجة أدنى في المعرفة، وأشبه بميتافيزيقا موجّهة إلى العوام، نتيجة لإغفال أن «الدّين يمتلك في الروح مصدرًا مختلفًا في جوهره كليًّا عن الفلسفة والميتافيزيقا» (EM, 327). وتتحوّل الميتافيزيقا بمعناها الدقيق إلى ديانة المفكّرين، بإزاء ديانة الجمهور. ويدرج شيلر تحت مفردة الصنف «المعرفي» gnostique كتّابًا مختلفين فيما بينهم بقدر الاختلاف الذي بين أفلوطين والتصوف العقلاني المنتمي إلى العصر الوسيط وبين اسبينوزا وهيغل وبين شيلنغ وشوبنهاور وإدوارد فون هارتمان (EM, 128, 324-325). ويتمثّل العيب المشترك بين الجميع في إرجاع الميتافيزيقا والدّين إلى الحاجة الأساسية نفسها التي في النفس، مع افتراض أن الميتافيزيقا هي المؤهّلة حقيقة لإشباعها.

فلن يكون الدّين آنذاك إلّا ميتافيزيقا معروضة بسعر مخفّض، ولن يكون غير معرفة من درجة ابتدائية أو ثانويّة على المفكّر الحقيقي أن يُخَلّفَها وراء ظهره، إذا ما رغب في الارتقاء إلى معرفة من صنف ثالث أعلى. من هذا المنظور، يتحوّل مؤسّسو الدّين، مثل بوذا وعيسى وزرادشت وغيرهم، إلى أرباب الحكمة العملية في أفضل الأحوال، أي إلى مجرّد فلاسفة بالقوة. وتتمثل نقطة ضعف هذا التأويل في توجّهه المضاد الذي لا يَعُدّ الذات الإلهية شخصًا، فضلًا عن أنه تأويل يحجب عنّا الماهية الأصلية للفعل الدّيني. إذ يترك تمثّل إله شخصيّ، تقيم معه النفس الدّينيّة علاقة حيّة، مكانه لمعرفة تتعلّق بكائنٍ مطلق ليست له هويّة شخصية.

ب. الإغراء المقابل هو إغراء الموقف التقليدي، وهو الذي يجسّده قول بونالد (Bonald): «بالرَّغم من أن الناس قد نسوا الحقيقة، فهي ليست جديدة أبدًا: إنها موجودة ابتداءً *ab initio*». والثمن الذي يلزم دفعه بسبب هذا التأويل المتصل بالمطابقة الكاملة بين الدّين والفلسفة هو أن نجعل الميتافيزيقا دينًا يروج في سوق البيع بالمزاد، أو دينًا سقط من عليائه (EM, 329). ولا نستطيع حصر

المواقف المجتمعة حول هذا الاسم، إذ إنّنا نجد بينها مواقف مختلفة جدًا بقدر اختلاف لوثر (Luther) ولامني (Lamennais) ودو بونالد (de Bonald) ودو ميتر (de Maistre) وريتشل (Ritschl) وبرغسون (Bergson). وينبني الموقف التقليدي مع ذلك على خطإٍ فادح، بالرَّغم من أن ميزته هي أنه يثير الانتباه إلى البعد الطائفي في الدِّين. ويخلط هذا الموقف بين مستويين من المشكلات يجب التفريق بينهما بعناية: «الحاجة الميتافيزيقية» المترسّبة داخل الدهشة والحاجة الدِّينيَّة التي تُعَدّ في جوهرها رغبة في الخلاص (EM, 131).

إن نمط التطابق الذي يهيمن على مختلف أنساق اللاهوت الفلسفي يَحول دون تأسيس فلسفة للدِّين تحمل هذا الاسم بحَقٍّ، ما دام هذا النمط لا يتعامل بجدّية مع ضرورة التوسط الدِّيني للوصول إلى الله. واعتراضات شيلر على نظام المطابقة الكاملة تنطبق كذلك على أنظمة الهوية الجزئية (مثل التومويَّة والكانطية) التي هي أكثر تأثيرًا في التاريخ.

إن الميتافيزيقا والدِّين يتمايزان كذلك عنده في مسوِّغاتهما ومناهجهما، بقدر ما يتمايزان في موضوعاتهما وأهدافهما. فقد حدّد أفلاطون وأرسطو المصدر الأول للميتافيزيقا بوضوحٍ: الدهشة أمام واقع أن شيئًا ما موجود بدلًا من عدم وجود أيّ شيء، وهذا ما أنتج التساؤل عن الأساس الأول لكلّ ما هو موجود. «إن الإشكالية الميتافيزيقية *katexochen* هي الآتية: المسألة المتعلّقة بماهية العالم الموجود في ذاته والمتعلّقة بالأساس الأصلي *[Urgrund]* الذي يُعَدّ شرطًا له. وبإزاء ذلك، يقوم الدِّين على حبّ الله وعلى الرغبة الجامحة في الخلاص النهائي للإنسان نفسه ولكلّ الأشياء. والدِّين قبل أيّ شيء طريق إلى الخلاص. إن الخير الأسمى *summum bonum* هو الذي يمثّل الموضوع القصدي الأول في الفعل الدِّيني، لا التحقّق الواقعي الفعلي وماهيته» (EM, 335).

2. ألا يجازف شيلر بتحويل التخلّي عن أنظمة المطابقة، سواء أكانت كاملة أم جزئية، إلى ثنائية متقابلة، عندما ينتصر بحزم للفرق الأيدوسي بين الفعلين الدِّيني والميتافيزيقي، وعندما يدافع بقوة عن التباين المطلق بين السعي إلى الخلاص والرغبة في المعرفة، وعن الفرق بين تلقائية المنهجيّة الميتافيزيقية وسلبية الموقف الدِّيني؟ وعندما نحترم الحدّ الفاصل بين مجالات الفلسفة

والعلم، لا يعني ذلك السقوط في حبائل ثنائية لا تتيح فرصة طرح المشكلة المتعلّقة بالعلاقة بين الدّين والميتافيزيقا، إما لأننا ننزل الميتافيزيقا منزلة مستقلة تمامًا عن أيّ مجهود فكري، وإمّا لأننا نقصي الميتافيزيقا عن حقل الفلسفة، كما يفعل الوضعيون.

إن الطريقة التي ينتقد بها شيلر التوجّه الذاتي لدى شلايرماخر، تُظهِرُ أنه كان واعيًا تمام الوعي للخَطَر الذي تمثّله ثنائية القلب والعقل، وهي ثنائية تُغفِلُ أن «الدّين معرفة وفكر في أصله أيضًا، بقدر ما هو جنس خاص من الشعور القيمي» (EM, 527). وخطأ شلايرماخر أنه استثمر مفهومًا فاسدًا للحدس ولا صلة له بالحدس الظاهراتي (EM, 595-596). وهذا ما ينطبق كذلك على مفهوم الشعور الذي لا ينبغي لنا أن نُغفِلَ طبيعته القصدية. والمشاعر الدّينيَّة مثل الحبّ وخشية الله والتبجيل واضطراب الجوارح، وما إلى ذلك «ليست مجرّد مشاعر *Gefühle* تتسبّب فكرة الله في إيقاظها، ولا شيء غير ذلك [...] بل هي أفعال قلبية *[Gemüt]* يصبح فيها الإلهي والمقدّس مُعطيين وقابلين للإدراك» (EM, 597-598).

3. بإزاء هذين الطريقين المسدودين، يراهن شيلر على إمكان وجود نظام تطابق يسمح بالتفكير في تصالح convergence في مستوى الموضوع المستهدف من الجانبين معًا، من خلال تزكية الوعي الدّيني «بعقلانية حدسية مباشرة» (EM, 350). ويصبح الفعل الدّيني أكثر عمقًا من الفعل المؤسّس للتفكير العقلاني الذي تحرّكه بالأساس رغبة جامحة في المعرفة، في مستوى الوجود الأصلي. ولا نستطيع التساؤل عن تقاطع جزئي، في الأقل، بين الموضوعات القصدية المعنيّة، أي بين الموضوع القصدي الذي يتمثّل في إله الدّين «القدّوس ثلاث مرات» والذي يتمثّل في إله الميتافيزيقا الواقعي مطلقًا *[Ens realissimum]* (EM 135) إلّا بعد الاعتراف بالفرق بين هذه الموضوعات القصدية.

ونسلّم أطروحة التوافق بأن إله الدّين والكائن المطلق في الميتافيزيقا متطابقان واقعيًا *realiter*، بالرّغم من اختلافهما قصديًا *intentionaliter*: إذ «لا يملك الدّين والميتافيزيقا، ما داما ملزمين أن يبلغا غايتهما، إلا أن يقودا إلى حدّ واقعي بصورة متطابقة، أي إلى واقعي يخلع على الموضوعين القصديين المختلفين أيدوسيًا دلالة واقعية نهائية (EM, 136). وبإزاء ذلك، بالرّغم من إمكان «التطابق الواقعي بين إله

الدِّين وأصل عالم الميتافيزيقا»، «يظلّ اختلاف جوهري يفرّق بينهما بصفتهما موضوعين قصديين» (EM, 130). ولم يكن ليبنتز مخطئًا: إذ تجد الحاجة إلى الميتافيزيقا مصدرها في الدهشة أمام واقع أن شيئًا ما كائن، بدلًا من ألّا يكون. وفي أعقاب ليبنتز، يتعرّف شيلر في فرضية القائم في ذاته *ens a se* حدًّا أدنى من التنازل الذي على الفكر الظاهراتي الإتيانُ به من أجل وحدة العقل البشري، إذا ما رغب في تجنّب السقوط في التقابل المانوي بين الإيمان والمعرفة.

ويُلاقي هذا التطابق الذي يسلّم به هنا التباينَ الجذريَّ بين الأفعال القصدية المعنيّة: «الطريقة التي نتملّك بها الكائن القائم بذاته *ens a se* داخل القصد، والمظهر الأيدوسي الذي يتقدّم من خلاله أمام المعرفة الميتافيزيقية والدِّينيَّة، وكذلك الطريقة التي يوضع بها داخل صلة تصله بكلّ الكائنات الأخرى *Ens ab alio* تظلّ طرقًا ومظاهر مختلفة في الميتافيزيقا وفي الدِّين» (EM, 337). فإله الميتافيزيقي إله بعيد كلّ البعد عن الإنسان، في حين يقترب إله الدِّين من الإنسان اقترابًا كبيرًا. ولا تمنعنا أطروحة التطابق أبدًا من التسليم بأنّ الوعي الدِّيني سابقٌ للتجربة الميتافيزيقية.

وإذا ما كان نظام التطابق يدفعنا إلى الاحتراس من عقلانية مفرطة، تزعم استخلاص مجموع الصفات الإلهية الدِّينيَّة من ممارسة العقل الميتافيزيقي وحده (EM, 339)، فهو يرد إلى ذات العقل كامل استقلاله. وما يسمح به هذا النظام هو النقد المتبادل للخطاب الميتافيزيقي والخطاب الدِّيني بشأن الله. وتبرز لنا الميتافيزيقا، بفضل نقد تمثّلات المجسّمة، أن «الإله الحق ليس محدودًا ولا حيًّا مثل إله العقيدة الساذجة»؛ كما أن الدِّين يجعلنا نعي أنّ «الإله الحق ليس فارغًا ولا متصلّبًا مثل إله الميتافيزيقا»، عندما يعرب لنا عن عدم اطمئنانه إلى التحديدات العقلانية للمطلق (EM, 342).

وعندما نعترف باستقلال المجال الدِّيني الذي نسلّم بوجوده داخل نظام التطابق، تطرح مشكلة المنهج القادر على استجلاء ماهية الفعل الدِّيني والموضوع الذي يستهدفه. ويتطلّب ذلك منا التخلّي عن أشكال التذبذب التي تشهدها السيكولوجيا الدِّينيَّة عندما تقف في أفضل الأحوال عند المظاهر الفردية العارضة بامتياز، كما يظهر ذلك لدى وليم جيمس (William James). فبخلاف هذه المنهجيَّة، يطالب شيلر بضرورة وضع «ظاهراتية واقعية»

«phénoménologie concrète» (EM, 155) بشأن الموضوعات والأفعال الدِّينيَّة، وهي ظاهراتية متأصّلة داخل هذه الديانة المحدّدة أو تلك.

لكننا قبل أن نطرح معالم ظاهراتية واقعية تسلّم قيادها للمَعايش الدِّينيَّة لدى المؤمنين بكلّ ديانة معينة، يجب وضع أسس ظاهراتية أيدوسية للدِّين، وهي ظاهراتية مُخْلَصَة للمسألة الأساسية بامتياز المتعلقة بماهية الظاهرة الدِّينيَّة بما هي ظاهرة. والعبارة المقتضبة التي يتوسّل بها شيلر للتعبير عن محاولته هي «ظاهراتية الإلهي والفعل الروحاني الذي يمسك بها» (EM, 374). ونقترح تقسيم البحث على قسمين: «الموضوع» الذي يستهدفه الوعي الدِّيني والفعل القصدي الذي يستهدفه من خلاله. والواقع أن شيلر يقسّم تحليلاته على ثلاث خانات أساسية. ويتعلّق الأمر، في الواجهة الموضوعية، «بوصف تجريبي لماهية الإلهي» ويقترح، في الواجهة الذاتية، وصفًا أيدوسيًا للفعل الدِّيني؛ ونجد بينهما الحيّز الذي تشغله أشكال التجلّي الخاصة بالموضوع الدِّيني.

ظاهراتية الألوهية.

من بين المهمّات الأساسية التي يَكِلُها شيلر إلى ظاهراتية الدِّين، نجد أن مهمة أنطولوجيَّة الماهية *Wesensontik* للإلهي لا تشغل القِسط الأعظم من كتاب الجانب الخالد في الإنسان *Vom Ewigen im Menschen* فحسبُ، بل تُعَدّ كذلك مهمة تحظى بالأولوية المطلقة. وعلينا أن نطبّق على الحقل الدِّيني القانون الذي يصدق على كلّ مجالات الخبرة: «الكينونة تسبق المعرفة والقيمة تسبق الإدراك الأكسيولوجي وتُحدّد خصوصية الأفعال» (EM, 364). ويقيم شيلر صلة متبادلة بين «الحاجة إلى الدِّين» وموضوع الفعل الدِّيني، بحيث يُوَلِّد الموضوع وحده الحاجة. وينتصر شيلر بكامل الحزم للموضوعية الدِّينيَّة، وهو يواجه كلّ أشكال التصوّرات الذاتية من شلايرماخر (Schleiermacher) إلى زيمل (Simmel)، مؤكدًا أن «كلّ المشاعر الذِّهنيَّة ليست إلّا ردود فعل لاحقة حُدِّدَتْ سلفًا بفضل الاتصال الحيّ بكينونة المجال الشيئي والموضوعي *[sphère objectale objective]* للدِّين، كما يتجسّد في الختام في العقيدة بما هي إيمان يُعتقد به *fides quae creditur*» (EM, 397). ويرى شيلر أن العقيدة ترجمة مناسبة لهبة موضوعية، بدلًا من أن يجعلها مجرّد ترجمة عقلانية للشعور الأصلي.

ويبرز تصريح وارد في كتاب الشكلانية *Formalisme* سلفًا ماهيَّة الحدس الموجَّه الذي يفترض وجود ظاهراتية الإلهي: «والخلاصة، هي أننا نفكّر في الله ونتمثّله بالطريقة التي توافق النمط الذي يفيد أن ماهيته الأكسيولوجيَّة قد أعطيت من قبل. وهذا ما يضيء المفارقة الظاهرة في كلمة باسكال العميقة: 'لن تبحث عني إذا لم تكن قد عثرت عليَّ من قبل'. ويتصل 'هذا العثور' بامتلاك الماهية الأكسيولوجيَّة لله بوساطة الأعين الروحية للقلب والحبّ، وبعد انقشاع هذه الصفات في أثناء تطبيق هذه الأفعال الوجدانية، ويتعلّق ذلك والبحث بتحديد التمثّل ونمطه اللذين يتحققان في قياس «العثور من قبل» [déjà trouvé] (F, 304).

إن «إيمانًا بلا ثمرة ـ الإيمان bien-de-foi أو بلا ثمرة ـ الخلاص الموضوعي bien-de-salut لن يكون إيمانًا [EM, 364]. ولذلك يعتقد شيلر أن تحليل العلاقة التي يقيمها المتديّن مع الله»، زيادةً على أنماط الأفعال التي تجعل الألوهية قابلة للإدراك بموجبها ـ زيادةً على نظرية الفعل الدِّيني في مُجمَلها والشكل الذي يتخذه الوعي الدِّيني ـ هذا كلّه ينسحب إلى المرتبة الثانية» (EM, 601).

ولا توجد صلة بين الإدراك الدِّيني للإلهي والخطوات العقلانية المرتبطة بالبراهين على وجود الله. «من وجد الله يستشعر هو وَحْدَهُ الحاجة إلى البرهنة على وجوده» (EM, 545). ولا يكفي القول إن الوعي الدِّيني قد التقى الإله الحيّ، في حين يجهد الميتافيزيقي نفسه في البحث عنه. فالواقع، على ما يقوله شيلر، «أنّ شخصيَّة اللّه [. . .] تندّ عن أيّ ضرب من المعرفة العقلانية التلقائية من زاوية الكائنات المحدودة ـ وليس الأمر كذلك بحكم حدود ملكة المعرفة ـ ولكن لأن خصوصية الماهية الشيئية للشخص الروحي المحض هي أن وجوده الفعلي ـ إذا كان موجودًا بالفعل ـ لا يمكن أن يعرف إلَّا بفضل التجلّي ـ الذاتي (أي بفضل الوحي)» (EM, 355-6).

وعندما يساند شيلر فكرة أن «صلتنا الوجدانية بالكائن المفارق تسبق كلّ تشكّلات الأفكار المتعلّقة به، وهو يتحكّم في هذه البلورة ويوجّهها» (EM, 716)، لا يزعم أبدًا تذويب الأسباب الموضوعية التي تسلّم بها مقاربة البراهين داخل الدواعي القلبية الخالصة. وتسمح الأطروحة التي تفيد أن «الطموح الدِّيني يقوم في آخر المطاف على محبة لله غير محدّدة المعالم بعد من المنظور المثالي idéel»

(EM, 712)، باستخلاص صفات الألوهية في خصوصيتها الدِّينيَّة. ويقترح شيلر هنا التفريق كذلك بين سلسلتين من الصفات، أي بين الصفات «الشكلية» والصفات «المادية»، كما سبق أن فعل شيلر في كتابه الشكلانية في الأخلاق ومادية أخلاق القيم.

1. تستهدف كلّ ديانة بالضرورة موضوعًا له صفتان مميّزتان: صفة الوجود المطلق وصفة القداسة. فهاتان الصفتان: الوجود المطلق *l'aséité* والقداسة الإلهية *sainteté* تشكّلان وَحدَهما الموضوع الدِّيني في خصوصيته الصورية. وتنبثق الصفتان معًا من المبدإ الذي يفيد أننا «نعرف على الدوام الوجود الفعلي وماهية العالم من قبل في ضوء الإلهي» (EM, 409).

أ. في مرحلة سابقة لأيّ استدلال منطقي، يجعل الوجود الفعلي المطلق الإلهي (وهو مرادف للفاعلية) نفسه في متناول إدراك «العقل الحدسي المباشر» (EM, 490)، وهو عقل يكتشف هنا وهناك الأمارات والرموز والتعبيرات الدالّة على الكائن المطلق. ولا يتعلّق الأمر باستنتاج الوجود الفعلي الذي يقال عن الكائن الأول الغنيّ عن أيّ شيء من تجربة الوجود العارض الكلّي، بقدر ما يتعلق بالكشف عن المطلق الإلهي من داخل العالم «المخلوق». ويرفض شيلر، شأنُهُ شأنُ أوتو، اختزال شعور المخلوق في فكرة «إنتاج» خالق لمخلوق، لكنه يتبيّن في ذلك الشعور شعورًا بالعجز الكامل، وهو شعور ناجمٌ عن الاصطدام المباشر بالوجود الفعلي الإلهي المطلق، وهو ما يشبه الاستجداء الأنطولوجي الذي يشير إليه إيكهارت (Maître Eckhart) في بعض نصوصه. ولا شكّ في أنّه لا يظهر الفرق الأيدوسي بين التملّك الميتافيزيقي والإدراك الدِّيني للمطلق، كما لا يبدو للعيان تعذّر وضعهما في صورة بديلين متنافسين[6] إلّا بموجب ذلك الشرط.

ب. عندما يجعل شيلر القداسة الصفة الثانية الصورية للإلهي، يعود مرّةً أخرى إلى حدوس تصوّره لِلأخلاق المادية للقيم، حيث ظهرت القداسة آنذاك في صورة

(6) بشأن وجوه اللبس التي تتضمّنها بعض توصيفات شيلر بالنظر إلى تحديد الاختلاف بين الفعل الديني والفعل الميتافيزيقي، ارجع إلى كتاب موريس دوبوي ص123-126. ويختتم الكاتب نصه بتأكيد أنه يلوح لنا من خلال فكر شيلر أن «الدِّين ليس مَدينًا بشيءٍ للميتافيزيقا فيما يتعلّق بمبدئه وتطوّره، بالقدر الذي تُعَدّ به الميتافيزيقا مَدينة للدِّين» (ص127).
Maurice DUPUY, *La Philosophie de la religion chez Max Scheler*

قيمة عالية وظاهرة أصلية. فمن غير «مقدّس» لا وجود «للتضحية بأضحية»، والعكس صحيح كذلك. والشيء البديهي axiome الذي يفيد أنه يجب تفضيل ما نَعُدُّهُ مقدّسًا «على باقي القيم الأخرى، كما يحق له المطالبة بعد ذلك بالتضحية طوعًا بكلّ الخيرات المنتمية إلى صنف أكسيولوجي آخر»، يمثّل علامة على الصلة المشتركة بين الأخلاق والدِّين. فَـ «القربان بالنسبة إلى المقدَّس» هي «أخلاق الدِّين نفسه، ولكنها كذلك دين الأخلاق نفسها» (EM, 390-391).

وبالرَّغم من أن شيلر يبارك الإنجاز الذي حقّقه أوتو، يسعى إلى تجاوز جدلية المفزِع *tremendum* والفتّان *fascinosum*، من أجل تأسيس المقدّس مباشرة على قاعدة الحبّ الإلهي، كما فعل ذلك قبله الإنجيليّ يوحنا والقديس أوغسطين. ولا يُعَدُّ المقدس صفة ماهوية للألوهية نفسها، ما «لم تكن البداية أول الأمر مع الفعل بل مع العقل المسترشد بالحبّ» (EM, 483). وتزوّد إعادة تعريف القداسة الإلهية شيلر بوسائل بسط معنى ديني، بل خلع معنى صوفي على فكرة الانفصال. والاتصال الصوفي الأقوى بالألوهية يسير دائمًا موازيًا لتبجيل «الإله الخفيّ» (EM, 403).

والشعور بالتبعية الجذرية الذي يستحوذ على الإنسان، وهو يواجه مثل هذا الكائن، لا علاقة له بأية علاقة علّية. فهو يماثل ظاهرة أصلية أخرى تؤدّي دورًا مهمًا في فكر شيلر: الظاهرة الكلّية المتعلّقة بـ المقاومة. إذ يواجه المتديّن موضوعًا يبدي مقاومة بطرائق متعدّدة، ويقيم الدليل بذلك على واقعيته. وانطلاقًا من هذا الأساس، يصبح بالإمكان استنباط باقي الصفات الإلهية، لكنها لن تكون صفات مشروعة إلّا إذا راعَيْنا الطابع الرمزي الذي يكتنف اللغة الدِّينيَّة نفسها.

ويرى شيلر أننا «لا نستطيع الحديث عن ديانة إلّا إذا كان الموضوع يحمل هيئة *Gestalt* إلهية شخصية» (EM, 535). ويُلحّ موريس دوبوي على أنّ هذه الأطروحة بالذات هي التي «تشكل بدرجةٍ ما فصل المقال بين المعرفة الميتافيزيقية والمعرفة الدِّينيَّة بالله»[7]. لذلك يُفَضَّل أن تُتَرجَمَ الصفة الإلهية *Heiligkeit* بمفردة «sainteté» «قداسة» لا بمفردة «sacré» «مقدّس». إلّا أنه لا ينبغي لنا إغفال التصوّر «الفاعلي» «actualiste» الذي كوّنه شيلر للشخص بصفته

---

(7) Maurice DUPUY, *La Philosophie de la religion chez Max Scheler*, p.70.

«محور الأفعال». وكما أننا لا نتصوّر الشخص الإنسانيّ بطريقة جوهرية، لا نستطيع كذلك تصوّر الشخصيَّة personnalité الإلهية على النحو نفسه. وتبرز العبارة المأثورة عن أوغسطين « *Amare Deum in Deo* » «حب الله في الله» والمبثوثة في سائر أعمال شيلر، أننا لن نفهم سرّ قداسة الله تمامًا، إلَّا إذا قلّدنا الحبّ الإلهي غير المحدود تجاه مخلوقاته واستحضَرْناهُ (EM, 486).

ولا يسمح تضافر الصفتين الصوريتين بتحديد الماهية الدِّينيَّة للألوهية فحسب؛ بل يبدو الأمر كما لو كانتا تفرضان قبليًا الاعتقاد في الوجود الفعلي للذات التي لا تتعرّى عنهما. وقد نتوجّس في شيلر، كما يفعل ذلك دوبوي، محاولة السعي إلى حشر ما يشبه البرهان الأنطولوجي الذي يفيد أن الوعي الدِّيني يطرح الوجود لله بناء على الواقعة نفسها، بعد تحصيل حدس الوجود الإلهي المطلق والقداسة الإلهية، ويصرّح شيلر، بناء على ذلك، بأن «المجال الإلهي ومجال الواقعي الفعّال داخل هذا المجال يمثّلانِ معطيينِ أصليَّينِ» (EM, 542). وبخلاف ما فعله شيلر في كتابه الشكلانية Le Formalisme، لا يكتفي بطرح المقدّس بما هو قيمة عالية؛ بل يستنبط بدلًا من ذلك الوجود لله «القدّوس ثلاث مرات» من الفعل الدِّيني مباشرة.

لكن هل تتفق الأطروحة التالية مع متطلّبات الإرجاع الظاهراتي، عندما تفيد أن الموضوع القصدي في الفعل الدِّيني، بعيدًا عن أن يكون مجرّد موضوع فكري، يتمتّع «بكثافة وبغنى أنطولوجيين بزوّدانه بكينونة ذاتية ومستقلة عن الوجود الفعلي الذي يمتلكه بصفته المتعلّق corrélat الذي يرجع إليه الفعل الدِّيني» (المرجع نفسه، ص137)؟ ويرتبط معنى الواقع في ذهن شيلر، كما هو الأمر لدى ديلتاي (Dilthey) على جميع الصُّعُد، بالمقاومة التي يواجهنا الواقع بها. هذا ما يفرض علينا التساؤل عن مدى عدم تضمُّن الفعل الدِّيني في جوهره الاتصال بموضوع يتجلّى أمام الوعي بصفته واقعًا لا يقاوم.

2. نجد كذلك صفتين ماديتين للإلهي: إذ يتقدّم الإله أمام الوعي الدِّيني بصفته الروحية والشخصية على حَدٍّ سَواءٍ. ويستثمر شيلر أحيانًا الفرق الذي بين «نور الله» و«مرآة العالم» من إبراز الاختلاف بين الصفات الشكلية والصفات المادية (EM, 409). والنفس التي توصّلت سلفًا إلى ماهيتها الروحية الذاتية قادرة ـ بحكم

المماثلة ـ على اكتشافها مرّةً أخرى في الله (EM, 403-405). وينتقل هذا النقل المماثل transfer analogisant (الذي يجب تمييزه بوضوح من استدلال القياس ومن الاستنتاج المنطقي) من الحدس الذي يفيد أن العالم في ماهيته وحي من الله وأنه مَدين بوجوده الفعلي لفعل الخلق الإلهي. ويستوحي شيلر في هذا المقام من أوغسطين فكرة رواسب الثالوث *vestigia Trinitatis*، مع العمل على تعميمها. ـ

أ. يرمي الإنسان، من أعماق كينونته الروحية، إلى الاقتناع بأن الله روح. ويتعلّق الأمر بتماثل «محفور داخل النفس البشرية، وداخل الروح والكينونة» (EM, 433). والإنسان «الروحاني»، الذي تزوّد من قبل بالخبرة الجوّانية التي ترى أن ماهيته تسكن في «مركز أفعاله الروحانية»، هو وَحدَهُ يستطيع الارتقاء إلى «المعرفة الدِّينيَّة بالله بصفته روحًا» (EM, 415). ويرى شيلر أن الركن الأساسيّ في التحديد المادي [détermination matériale] للإله هو أن الله يتجلّى في صورة روح، في حين لا تُعَدّ سائر الصفات الأخرى، كالحرّيّة الخلّاقة والقدرة الخلّاقة (EM, 426) سوى توضيحات إضافية.

ولا ينبغي لنا أن ننخدع بصورة الاستدلال القياسي الذي يخلعه شيلر على أطروحته، حينما يستند إلى الفارق الذي بين المحايثة الجزئية وعدم التناسب بين موضوعات العالم والفعل الروحي من جِهة، وبين إمكان وجود محايثة كاملة وتامة وتحقّق هذا الإمكان في الروح الإلهية من جِهةٍ أُخرى (EM, 420). ويلح دوبوي على أنّنا سنمتلك أفضل الحظوظ للاقتراب من المعطيات الظاهراتية، عندما نفصح عن عدم التناسب هذا في صورة مأساة باطنية (المرجع نفسه، ص152).

ويقيم شيلر صلة وثيقة بين الروحانية الإلهية وفكرة الخلق. فإذا ما كانت الروح تتضمّن لزومًا «وجود قصد خلّاق» في المستوى البشري *[Intention zum Erschaffen]* (EM, 479)، فلا نستطيع في هذه الحالة أن نتمثّل الروح الإلهية بصفتها عاقرًا غير خصبة. ويتغلّب شيلر على هذا النحو على الاعتراضات التقليدية التي أُثيرت ضد فكرة الخلق، بحجّة تشبُّه الله بالإنسان لدى المشبِّهة. وما يصدق على الجانب الروحي في الإنسان يصدق بالأَوْلى والأحرى على الروح الإلهية: «إن الحبّ، في الحالتين معًا، هو الجذر الضارب في أعماق كل 'روح'، سواء أكانت روحًا عارفة أم روحًا مريدة» (EM, 484).

ب. لا تقلّ صفة الشخصية أهمية عن الصفة الأولى، وقد كان كتاب الشكلانية *Formalisme* مناسبة لتبيّن أهمية هذه الصفة. إذ يرى شيلر أن هذه الصفة هي الشرط الذي لا محيد عنه *Sin qua non* في إله الدِّين، إذ «تمثّل الشخصية عصب الدِّين كلّه. وحينما لا تكون الشخصيَّة أمام الأنظار وموضوع تفكير واعتقاد وإدراك باطني، لن يتعلّق الأمر آنذاك بمسألة الدِّين بالمعنى الدقيق للدِّين» (EM, 533). ومهما تكُنْ صفات المطلق التي تسمح الميتافيزيقا بالكشف عنها، تظلّ عاجزة عن إثبات شخصية الله.

ومن المفسرين من اكتشفوا تناقضًا في هذه النقطة بين أطروحات كتاب الشكلانية *Formalisme* وأطروحات كتاب الجانب الخالد *Vom Ewigen*، وهي صعوبات ما فتئ شيلر يحاول تذليلها منذ التصدير الثاني للكتاب الثاني. وتتبدّد هذه الصعوبات عندما نقبل التفريق بين المطلب البسيط الذي ينص على حمل قيمة الشخصية على الله والاعتراف الفعلي بطابعه الشخصي، ولا سيّما أنه لولا هذا الاعتراف لأصبح الفعل الدِّيني خاليًا من أيّ محتوى. وكما أنّ الشخصية الإلهيَّة لن تصبح أبدًا موضوع معرفة موضوعية ولن تقبل الردّ إلى فكرة الأنانة égoïté، يصدق ذلك أيضًا على فكرة الشخص الإنسانيّ.

**الفعل الدِّيني بصفته فعلًا روحيًا: من أجل نيويطيقا دينية [noétique].**

عندما نصل إلى تعريف الصفات الإلهية الأساسيَّة، تصبح الطريق معبّدة أمام الوصف الظاهراتي للفعل الدِّيني بمظاهره المتعدّدة، دون المجازفة بالانغلاق داخل وصف محايث محض. والأولوية التي يُوليها شيلر الموضوع الذي يستهدفه الفعل الدِّيني لا ينبغي أن يدفعنا إلى إغفال الصلة المتبادلة الجوهريَّة الجوهريَّة بينهما. وإذا كانت صورة الفعل تابعة للموضوع الذي يُحيل عليه، نستطيع القول إن الخصائص المميّزة للموضوع لا تقبل الحدس إلّا في صلب الأفعال التي تستهدفه. هذه هي المفارقة التي يجب ألّا تغيب عن الأذهان، وهي مفارقة فعل «يُحيل مباشرةً على الموضوع أكثر مما يحيل الموضوع على الفعل» (المرجع نفسه، 103).

والأطروحة التي تفيد أن الأفعال الدِّينيَّة هي أقرب «الأفعال إلى الإنسان وأشدها توغّلًا في أعماقه» (EM, 550)، لا تحمل معنى إلّا إذا عزفنا عن الخلط بين الطبيعة السيكولوجية والخاصيَّة العقلية *noétique* للفعل. وتنحصر المقاربة

السيكولوجيَّة في التشديد على الإحساس النفسي للمتديّن مع إهمال الخاصّية العقلية noétique للفعل، ونعني بذلك جنس «المعرفة» الذي يتجه الفعل الدِّيني. لذلك، يقرّر شيلر بشأن فعل الصلاة أن المهمّ هو دلالتها بالذات ولا تهمّ العوامل النفسية التي تتدخّل فيها: فهناك قضايا لا صلة لها بالنيويطيقا الدِّينيَّة، مثل «أن تعرف كيف تتكوّن المواد الأوّليّة السيكولوجيّة التي تستعمل أو تستهلك في هذا الفعل ـ كيف تتكوّن مثلًا من الأحاسيس والمشاعر والتمثّلات وأفعال التأويل ومن المفردات والتعبيرات الخارجيَّة وأنماط السلوك» (EM, 336).

ا. اعتمادًا على المسوّغات المذكورة آنفا، يجد الوصف الظاهراني هو أيضًا مكانه تحت رعاية «مبدأ المبادئ» لدى هوسرل. إذ يراهن على واقع أن «للدِّين معياره المعرفي النهائي والأعلى في الهبة الذاتية (*Selbstgebenheit*) التي ينجزها الموضوع الذي يتوجّه الفعل الدِّيني إليه ـ وهذا الموضوع هو الله في نهاية المطاف ـ وفي البداهة التي تتجلّى بها هذه الهبة الذاتية أمام الوعي» (EM, 605). ويرى شيلر (شأنُهُ شأنُ هيغل، ولَو لأسباب أخرى) أن البراهين على وجود الله تفترض التجربة الدِّينيَّة سلفًا: «إذا كان الإلٰهي، زيادةً على كلّ ما يتصل جوهريًّا به، 'معطى' فقط في أفعال تدخل في ماهية الفعل الدِّيني، فإن 'البراهين' المستندة إلى وقائع تجربة خارجة عن التجربة الدِّينيَّة لا تحظى بأولوية الكشف عن الوجود الفعلي لمجال كينونة تتجاوز الطبيعة، بقدر ما تحظى بها يقظة الأفعال الدِّينيَّة وصحوتها في الحياة الروحية البشرية» (EM, 537-538).

وفي حين يحاول علم الكلام الموضوعي في المسيحية apologétique objective أن يجعل «البراهين» مدخلًا إلى الإيمان *praeambula fidei*، يرى شيلر أن التجربة الدِّينيَّة تزوّدنا «بركن العقيدة» الذي تنبني عليه هذه الحجج. ولا يحتاج الوجود الفعلي لهذا «الركن» إلى برهان ولا يمكن الاستدلال عليه، كما لا يحتاج الوجود الفعلي للعالم الخارجي ووجود الأنا ولا وجود الآخر إلى دليل (EM, 542)[8].

(8) من أجل تحليل مستفيض في حدود منهجية البراهين، انظر:
Maurice DUPUY, *La Philosophie de la religion chez Max Scheler*, p.198-208.

ويدافع شيلر بقوة عن المفارقة التي تفيد أن «من وجد الله هو وحده من يستشعر الحاجة إلى برهان على وجوده الفعلي» (EM, 545) بالرَّغم من شبهة اللاّأدرية الميتافيزيقية التي قد تكتنف هذا الكلام.

2. العلامة المميّزة للفعل الدِّيني هي خاصّيته الشخصية والروحية بامتياز. وهو «فعل الإنسان الذي يحظى أكثر من أيّ فعل آخر بخصوصيته الفردية وخصوصيته الشخصية» (EM, 558). ولا يعني ذلك أنه يلتقي بالضرورة الموضوع القادر على إشباع حاجته. ولا يكفي القول إنه قد يتزوّد بموضوعات بديلة ـ مثل 'الأصنام' ـ، بل نضيف أنه قد يتعرّض لموقف إحباط مؤلم بدرجات متفاوتة، وهو ما أحسن هيغل وصفه بمفهوم «الوعي الشقي». فهدف الذهن البشري الوصول إلى موجود «مطلق» بالضرورة، ومن زاوية لا نستبعد أن تكون دينية. وقد حملت هذه الأطروحة شيلر على طرح بديل حاد عَبَّر عنه قوله: «يؤمن كلّ عقل محدود إمّا باللّه وإنما بصنم» (EM, 559). وتمثّل الأصنام، سواء أكانت «دينية» أم «مفهومية»، عقبات يجب أن يتغلّب الإنسان المتديّن عليها، إذا ما رغب في تحقيق الهدف المنشود من الفعل الدِّيني بطريقة مناسبة، ابتغاء تحقيق رسالة كينونته الروحية.

3. تستوجب الأفعال الدِّينيَّة يقينًا خاصًا في جنسه ومعارِضًا مُعارَضةً شديدةً للمعرفة الميتافيزيقية التي لا تتوفَّر على يقين غير اليقين المتضمّن في فكرة الوجود الفعلي المطلق وفي فكرة العلّة الأولى، في الأقل فيما يتعلّق بالكائن المطلق، بخلاف أفعال معرفية أخرى، منها الأفعال المعرفية الخاصة بالميتافيزيقا. ويتطلّب الإيمان الدِّيني يقينًا لا يتزحزح (EM, 358) ينهل من ينابيع أخرى. والمخاطر المحدقة هي بقدر حجم الرهان، كما يظهر ذلك من «رهان» باسكال.

ويكتفي شيلر في كتاب الجانب الخالد في الإنسان *Vom Ewigen* بإبراز أن الحبّ الإلهي وحده يسمح بتدقيق ماهية الفعل الدِّيني. ولم يَحُل ذلك البتّة بينه وبين الاعتراف بالحاجة إلى تحليلات ظاهراتية أكثر واقعيَّةً، وهي تحليلات تتعلّق بـ «الأفعال الدِّينيَّة التي هي أكثر أهمية» (EM, 564). وبالرَّغم من أن مشروع الكتاب: «تحليلات الظاهراتية الدِّينيّة» لم يظهر إلى الوجود قطّ، يعبِّد شيلر الطريق أمام الأعمال اللاحقة[9].

(9) Bernhard CASPER, *Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens*. Fribourg. K. Alber, 1998.

4. تسير هذه الخطوات الأولى على طريق ظاهراتية الأفعال الدِّينيَّة المحسوسة على النهج نفسه الذي سارت عليه التحليلات المنجزة في أخلاق القيم. لكن شيلر يقرّر الآن بطريقة أكثر حزمًا أنّ وجود المجال الدِّيني وجودًا فعليًا عنصر جوهري في التكوين الأنثروبولوجي (EM, 256). إذ تسبق الأفعال الدِّينيَّة سائر الأفعال المحدودة الأخرى التي يقوم بها العقل. فالإنسان حيوان ديني قبل أن يكون حيوانًا عاقلًا. و«الإيمان» foi الدِّيني، بالمعنى العام للكلمة، ليس من كماليات العقل الذي نستطيع التخلّي عنه دون ضرر. والسؤال الحقيقي يتعلق بمعرفة مدى اكتشاف «الإيمان» الموضوع القادر وحده على إشباعه أو مدى كونِهِ ملزمًا أن يتوجّه إلى أصنام. لذلك، يستبق شيلر «أنثروبولوجيَّة الاعتقاد» بالمعنى الذي يخلعه ميشيل دو سيرتو (Michel de Certeau) على هذه الكلمة.

5. تُعَدّ المشاركة في الطائفة communautaire الدِّينيَّة خاصّية أساسية في الأفعال الدِّينيَّة(*) وبالرَّغم من أن الأفكار التي كوّنها الناس تاريخيًا بشأن المقدّس قد أدّت إلى انقسامهم انقسامًا كالذي يُحدِثُهُ سيف قاطع، فإن الغاية المقصودة من المقدّس هي إرادة التوحيد وإعادة الصِّلة (F, 92). فَـ «وجود مسيحي واحد، يعني انعدام وجود أيّ مسيحي» *«Unus Christianus-nullus Christianus»*: وعندما يتحوّل الدِّين إلى مسألة خاصّة privée، يفقد خاصّته «الدِّينيَّة» (EM, 604). ففي هذه المسألة كذلك، يسير شيلر على هدي أوغسطين، من خلال إقامة صلة وثيقة بين فكرة الله وفكرة الجماعة أو الطائفة والتنديد بالتراجع إلى الحياة الباطنية المحضة والنزعة الفردية بصفتهما عاهتين ألمانيتين بامتياز. وإذا كان الفعل الدِّيني فعل حبّ في جوهره، فليس الحبّ سوى محبّة الآخر.

6. يحملنا السبب نفسه على الذهاب إلى أن الأفعال الدِّينيَّة لا ترتدّ إلى مكونها الباطني الصرف. إذ تترجم هذه الأفعال إلى مواقف جسدية وإلى ممارسات ثقافية واجتماعية تتطلّب التزام كينونة الإنسان كاملةً. وعندما نكشف

---

(*) عندما نرجع إلى أعمال دوركهايم، وإلى كتابه الذي خصّ به الأشكال الأساسية التي تتخذها الحياة الدِّينيَّة، يتبيّن أن لفكرة التنظيم الجماعي للدِّين أهمية جوهرية، من خلال فكرة الجماعة أو الأمة أو الكنيسة، أو ما أشبه ذلك. راجع: E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF., 1968, p.61. [المترجم]

عن البنية الصورية للأفعال الدِّينيَّة التي تحدّد ماهيتها، يصبح بالإمكان بلورة التحليل الظاهراتي للحمولة المادية teneur matériale في هذه الأفعال التي تُحيل على البعد الجسدي للسلوك الثقافي وعلى البعد البيني للجماعة الدِّينيَّة المنتمية إلى الكنيسة.

7. يتوفَّر الفعل الدِّيني على صيغة تعبير متميّزة، وهي صيغة تقرّبه من الفن أكثر مما تقرّبه من العلم (EM, 556-557). لكن أسلوب التعبير في الدِّين، على نحو أسلوب التعبير الفني، يتضمّن حقيقة خاصة في جنسها، على الفيلسوف كشف النقاب عنها. والفعل الدِّيني الذي يهدي الإنسان إلى الله، بخلاف الأعمال الفنية، يفرض عليه في الوقت نفسه الانضمام «إلى إخوانه، روحيًا في الأقل» (EM, 557).

8. أخيرًا، نضيف إلى ذلك واقعًا يفيد أن طبيعة الفعل الدِّيني نفسه تمنعنا من الخلط بين الدِّين والقيم الثقافية الأخرى. فحينما يكشف شيلر عن وجوه اللبس التي يقع فيها عدد لا يستهان به من فلاسفة الثقافة، يؤكد أنه لا يجوز «عدّ القدّيس مجرّد درجة أسمى من درجات العبقرية الفنية، وقد يتمثّل ذلك في الحكيم أو الطبيب أو القاضي أو السخي أو المشرّع الأعظم» (EM, 648). «إن القيم الخالدة» في جوهرها التي يستهدفها الوعي الدِّيني تنصّ على نسبية الممتلكات الثقافية، ما دامت قيمًا تنتمي إلى الحياة الدنيا: فَـ «حينما يوجد كائن خالد ومفارق يتعالى على كلّ وجود عارض في موجودات العالم، وحينما يوجد الخير الأسمى *summum bonum*، وحينما توجد 'مملكة الله' كاملة، حيث يصبح مبتغى النفس البشرية هو الاتصال بهذه المملكة، على أساس أنها تمثّل الموضوع المركزي والأسمى الذي يصبو إليه كلّ انتظار، آنذاك لا نجد معطى أوضح من تدنّي أية ثقافة بشرية، أيًا تكُن - فضلًا عن الثقافات السائدة - إلى مسألة سطحية من الوجود» (EM, 650).

## الفعل الدِّيني والوجود المفارق: فكرة الوحي.

المشكلة الثالثة التي تثير اهتمام شيلر هي الطريقة الأصيلة التي يتحقّق بها التنسيق بين الفعل والموضوع في الوعي الدِّيني. إذ يتعالى القصد الذي يحرّك الفعل الدِّيني بالضرورة على العالم بما هو عالم، كما فهم أوغسطين ذلك حينما فرّق بين الاستعمال والاستمتاع *uti* و *frui* (EM, 529).

1. يتميّز الدِّين بقابلية التلقّي، ما دام فعلًا روحيًا. فكلّ شيء رهين هنا بإمكان «تلقّي الحقيقة بطريقة أو بأخرى»، وهي الحقيقة التي يستهدفها الفعل الدِّيني، وهما الخلاص والسعادة اللتان «يبحث عنهما» (EM, 536). وتكشف قابلية التلقّي عن سبب عَدّ مصطلح «الوحي» مفتاح اللغة الدِّينيَّة، بمعناه الظاهراتي وغير العقدي، ويمثّل النمط الخاص بالامتلاء الذي يتعلّق بالأفعال الدِّينيَّة، في كلّ الأحوال، في التجلّي أو الوحي من جانب الموضوع (EM, 244-245).

وإذا ما نظرنا إلى المسألة في حدودها القصوى، فقد نتساءل عن مدى كون مفهوم الفعل نفسه ما زال مشروعًا، ما دام ثَمَّةَ فارق كبير بين التلقائية التي تميّز التساؤل الميتافيزيقي وقابلية التلقّي الخاصة بالموقف الدِّيني، التي تتضمّن الاعتراف بأن الذات لا تأخذ المبادرة أبدًا في علاقتها بالألوهية. بالفعل، إذا ما كانت شخصية الله هي مبدأ كلّ الدِّين ومنتهاه» (EM, 244-245)، فإنّ الوحي يُمثّل بعدًا باطنيًا في العلاقة بين الفعل وموضوعه: «الوحي، بما هو وحي، -بالمعنى الواسع للكلمة - إنّما هو نمط العطاء المناسب لماهية الفعل الدِّيني بدقة متناهية» (EM, 249). ويستنتج شيلر من ذلك أن «ليس لكلّ منطق الأفعال الدِّينيَّة من حمولة غير إبراز القوانين التي تفيد أن العقل الدِّيني في الإنسان يستعد لتلقّي نور الوحي» (EM, 375).

ويُحيل الفرق بين الدِّين الوضعي والدِّين السماوي على هذه الخلفية. ويتعلّق الأمر بفهم إمكان وجود «وحي طبيعي وعالمي ومعطى سلفاً مع فطرة العقل البشري وصورته الوجودية نفسها» (EM, XXI)، وهو مسألة تمثّل إرهاصًا لإشكالية كارل رانر (Karl Rahner) في نص المستمعون إلى الكلمة *Hörer des Wortes* كنّا قد قدمناه في القسم الأول. ولا يشكّ شيلر في أن هذا الإمكان لا يصبح واقعًا متحققًا إلّا في شخص «القدّوس المطلق»، وهو الكائن الذي «يتجلّى فيه التجلّي الذاتي لله، بالمعنى الذي يفيد تداخلًا ماهويًا وماديًا للطبيعتين الإلهية والبشرية» (EM, 698).

وتجد هذه الأطروحة أساسها الموضوعي في الفكرة التي كوّنها شيلر عن الشخصية الإلهية. فخصوصية الكينونة الشخصية هي قدرتها على الاختفاء وعلى الانفلات، وكذلك القدرة على التجلّي طوعًا لشخص آخر. وليس الله «إلهًا خفيًا» إلّا لأنه الشخص الكامل. وبخلاف ما يعتقده هيغل، لا شيء ولا أحد يلزمه أن

يتجلّى. ولكن للسبب نفسه، يمتلك القدرة على التجلّي الحرّ للإنسان: فـ «لا يستطيع الإنسان، بموجب أفعاله التلقائية، التماس المعرفة والحقيقة اللتين تتعلّقان بإلهٍ ممكنٍ يتّخذ شكل كائن شخصيّ، بل الله هو الذي يهب تلك المعرفة وتلك الحقيقة بحكم قوانين ماهوية lois d'essence» (EM, 697).

2. لذلك، لا يمكن قياس صور التقدّم التي يحرزها الوعي الدّيني بناء على معايير الأشكال الأخرى للمعرفة. وتتضمّن فكرة الوحي تاريخية من نوع خاص، ولا علاقة لها بالتحرّر المتدرّج من مملكة الظلمات. وبخلاف ما يعتقده لیسنغ، لا يمتثل الله لقوانين «تربية الجنس البشري»(*). ويتخلّى شيلر عن هذا التصوّر من خلال التساؤل البلاغي الآتي الذي نتعرّف فيه أصداء قول *logion* معروف في الأناجيل: «ماذا علينا القول عن إلٰه شخصي يهب نفسه طوعًا بفعل الصلاح الذي يفصح عنه، مع أنه إلٰه وهب نفسه لأبنائه على نحو رهن معه فعل هبة نفسه وهبة نفسه أكثر بالمصادفات التي تجعل بشرًا أو شعبًا ينتمي إلى مرحلة متأخرة و«أكثر تقدّمًا» في التاريخ؛ أو على نحو رهنه بواقع أن هذا الإنسان يحقّق كلّ الشروط القبلية المعقّدة المطلوبة حتى لا يكون الإنسان إنسانًا فقط، بل يكون كذلك عالمًا وحكيمًا؟» (EM, 688).

ويُحيلنا التجلّي الشخصي لله بطريقة مخالفة تمامًا على تاريخية أساسية، يظهر فيها كل شخص بصفته كينونة متفرّدة. ويستطرد شيلر انطلاقًا من هذه الفكرة في ما يشبه استنباط المقولات الأخرى المتصلة مباشرة بفكرة الوحي. فهل معنى ذلك أن كلّ شيء سيتحوّل ببساطة إلى مسألة «وحي» بُشّرْنا به أو لم نُبَشَّرْ به؟ وهل يقدّم شيلر حججًا جديدة إلى مذهب الإشراق والحالمين بأحلام اليقظة؟ سيكون الأمر كذلك لو أن فكرة الوحي قد استبعدت كلّ وجوه التوسّط.

(*) يقصد الكاتب الكتاب الذي كان ليسنغ قد أصدره بعنوان تربية الجنس البشري (ترجمة حسن حنفي) ويبرز فيه أن تاريخ نزول الوحي موازٍ لتاريخ تطور الجنس البشري. فيوافق الدين طفولة البشرية، على النحو الذي يوافق فيه العلم بلوغها سن الرشد. لكن الحقيقة واحدة بالرغم من اختلاف طرق الوصول إليها بحسب مستوى ارتقاء الجنس البشري. راجع: G. E. LESSING, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, Reclam, 2003. [المترجم]

3. إن الفعل الدِّيني لا يقتلعنا من العالم؛ والنور الإلهي بإزاء ذلك هو الذي يضيء كلّ موجود عارض، ويكشف فيه عن أعماق لا جدال فيها. وخاصيته هي «الرؤية من وراء حجاب»، لكنه يستمر في البحث عن امتلاء نهائي (EM, 561). ها هنا يظهر طابع المجازفة اللصيق به لا محالة: فَـ«على الإيمان وعلى المجازفة التي يُجازِفُ بها أن يتدخّلا في الدِّين، حينما تتعذّر رؤية الموضوع الدِّيني» (EM, 614). وهنا بالتحديد تظهر إلى الوجود ضرورة وجود مؤسسات متوسطة تؤدّي دورًا آخر يختلف عن دور وسطاء المعرفة الميتافيزيقية أو الثقافية. هؤلاء الوسطاء هم القدّيسون. إذ يمتلك القدّيس «هالة خاصة به لا تنتمي إلى أيّ شكل من الأشكال العليا التي تكتنف شخصية ـ العبقري والبطل مثلًا ـ ويثير الشعور بالثقة ولا ينتزع الإيمان إلّا بناء على تصديقنا إياه ـ بصفته هو «حامل» هذه الصفة ـ وهو يتكلّم ويتصرّف ويُفصح عن نفسه» (EM, 328).

## سوسيولوجيا المعرفة والمعرفة المتعلّقة بالخلاص والفداء

نشر شيلر سنة 1926 في دا الروح الجديد *Neue-Geist Verlag* بمدينة ليبزغ كتابه أشكال المعرفة والمجتمع *Die Wissensformen und die Gesellschaft*[10]، الذي أودَعَهُ الخطوط العريضة لعلم اجتماع المعرفة. وعندما يطأ هذا المجال، يكتشف مرّةً أخرى بعض أسئلة «الظاهراتية الواقعية» concrète الخاصة بالدِّين، وهي الأسئلة التي ظلّت معلّقة في كتاب الجانب الخالد في الإنسان *Vom Ewigen*. وإذا ما أردنا تكوين فكرة صحيحة عن آفاق البحث المتعدّدة التي تفتحها ظاهراتية الدِّين لدى شيلر، فعلينا أن نُراعي أعماله في حقلي سوسيولوجيّة المعرفة والأنثروبولوجيا، وهي الأعمال التي شغلته على نحوٍ متزايدٍ خلال السنوات الأخيرة من حياته.

لقد جازف بنفسه بصفته فيلسوف الظاهراتية والميتافيزيقا والأنثروبولوجيا في حقل علم الاجتماع، بعد أن حرّكه الاقتناع بأن المجتمع موجود بالفعل على نحوٍ

---

(10) في الآني سنحيل على قسم الكتاب الذي يتعلّق بسوسيولوجية المعرفة من خلال ترجمة Sylvie Mesure إلى الفرنسية: *Problèmes de sociologie de la connaissance*, Paris, PUF, 1993؛ ومن أجل التحوّلات في فكرة شيلر في المرحلة الثالثة، ارجع إلى كتاب دوبوي: *La Philosophie de Max Scheler*, t.II, *De l'éthique à la dernière philosophie*, Paris, PUF, 1959.

ما داخل كل فرد منا. وحتى لو كانت الذات الظاهراتية موناداً monade، فإنها أبعد ما تكون عن الأنا المتوحّدة: إذ «لا توجد 'أنا' بلا 'نحن'؛ و'نحن' قبل 'أنا' ممتلئة على الدوام فيما يتعلّق بمحتواها من زاوية تكوينية» (SC, 88). هذه الفرضية المتعلّقة بنوع من أسبقية 'نحن' لِـ 'أنا' تميّز مقاربة شيلر من المقاربة البينية والتذاوتية intersubjectivité لهايدغر، وهو الذي يسلّم هو أيضًا بوجود صلة أصلية جامعة بين الكائن-هنا *Dasein* والكائن-مع *Mitsein*، لكن من غير أن يستنتج من ذلك أسبقية 'نحن' لِـ 'أنا' وإذا ما قبلنا البديهية التي تفيد أن «'أنت' هي المقولة الوجودية الأساسية بامتياز في الوجود الإنساني» (SC, 88)، فعلينا أن نَعُدّ الغيرية altérité مؤسّسة لمعنى الذات نفسها ipséité. ويتضمّن ذلك وجود حلقة مفرغة تمامًا بين أنا ونحن تشكّل ظاهرة العلاقة البينية التذاوتية، فيما يتعلّق بكثيرٍ من 'الآخرين' المجهولي الهوية الذين ندخل معهم في علاقات اجتماعية. والذات التي لا تستطيع النطق بكلمة سوى 'أنا'، ولا تعني عندها مفردة 'نحن' أيّ معنى، تظلّ مجرّد سراب زائل، على النحو نفسه الذي سيكون فيه 'نحن' مجرّد وهم حينما لا تتلفّظ به إلّا مجموعة معيّنة.

وإذا ما كانت العلاقة البينية، كما سبق أن بَيَّنَ هوسرل في «تأمّله» الديكارتي الخامس، ظاهرة أصلية لا تقبل الردّ إلى شيء آخر، فلن ينفصل وصف «الوجود ـ مع» الاجتماعي عن سوسيولوجيَّة الثقافة. وقد جازف شيلر بنفسه في حقل علم الاجتماع تحت شعار سوسيولوجيَّة الثقافة، من خلال الاهتمام بمختلف أشكال «التعاون الروحي» وبحواملها الاجتماعية والمؤسساتية.

والمشكلة الرئيسة التي ينبغي لكلّ عالم اجتماع مواجهتها، هي مشكلة معرفة مدى إمكان سقوطنا في حبائل نسبية معمّمة، فنخاطر بفكرة العقل نفسه حينما نهجر صنم الذات المتعالية ونسلّم بتعدُّد تنظيمات العقل، حينما يرى عالم الاجتماع أنه «من بين عناصر الانتماء إلى 'الجماعة' نجد معرفة معيّنة بوجودها وكذلك بالقيم والغايات المشتركة بين أعضائها، وإن ظلّت معرفة مبهمة» (SC, 87).

وبإزاء تصوّر الإنسان في ضوء خط سلالي وحيد monophylétique، وبإزاء «الفلسفات المتسرّعة المأخوذة بالمطلق» (SC, 49) التي تتوصّل في آخر المطاف إلى إنزال نموذج ثقافي منزلة معيار يبتّ في كلّ النماذج الأخرى، يرى شيلر أن «العقل لا يوجد منذ البدء إلّا داخل تعدّدية واقعية من الثقافات ومن التجمّعات

المتباينة تبايُنًا لا مزيد عليه» (SC, 48). ولا يتعلّق هذا التكثّر بتعدّد الوسائط الثقافية فقط، بل يميّز العقل نفسه. ويرى شيلر أنّنا «لا نجد أنفسنا أمام العقل esprit الواحد نفسه الذي ينتج المنجزات غير المحدودة، لكن العقل يتعرّض لتغيّر يدخل في تكوينه نفسه» (SC, 52).

على هذا النحو، نفهم الانتقادات اللاذعة التي يوجّهها شيلر إلى التمركز الأوروبي على الذات؛ إلّا أن الفكرة التي يكوّنها عن النسبية التامة لتنظيمات العقل نفسه لا تدفعه إلى تعميم النسبية. وبالفعل، إذا ما كنا نرفض تخيّل التقدّم الثقافي على وفق نموذج التراكم المتدرّج للمعارف أو نرفض عَدَّهُ سيرورة طبيعية تكاد تكون عضوية، فإنّا نستطيع التمسك بأخرويّات eschatologie العقل، أي إننا نستطيع التمسك بأطروحة تفيد أن كلّ تنظيمات العقل تندرج في الأفق الغائي نفسه، وهو أفق اللوغس، أي أفق العقل الكلّي والخالد.

**الأشكال الأساسية للمعرفة وصور تعبيرها الاجتماعي.**

لا نستطيع حلّ مشكلة التعدد الثقافي ووحدة العقل إلّا بفضل تحليل التنظيمات الرئيسة للعقل من خلال مقاربة النماذج ـ المثالية. ومن بين الإسهامات الرئيسة التي قدّمها شيلر إلى سوسيولوجيّة المعرفة، نجد التمييز الذي أقامه بين ثلاثة أنماط رئيسة من المعارف: المعرفة المتصلة بالخلاص والفداء (*Heils-, Erlösungswissen*) والمعرفة المتصلة بالثقافة والتربية (*Bildungswissen*) والمعرفة التقنية والعلمية المتصلة بالسيطرة على العالم (*Herrschaftswissen*). وتشكّل هذه الثلاثية العمود الفقري في كلّ سوسيولوجيّة للمعرفة.

ويفترض كلّ نمط من المعارف وجود «أشكال اجتماعية من التعاون ومتفاوتة في درجات تنظيمها قوة وضعفًا» (SC, 56). ويتمثّل الحامل الاجتماعي للنمط الأول في الكنائس والطوائف الدّينيّة والجماعات الدّينيّة الشاذة والمجموعات الصوفية. وينبني الحامل الاجتماعي للنمط الثاني على «مدارس الحكمة» والطوائف المهتمة بالتربية من كلّ حدب وصوب. ويستند الحامل الاجتماعي للنمط الثالث إلى قاعدة هيئات البحث والمختبرات والجمعيات العلمية، وما إلى ذلك.

ويرفض شيلر اختزال «التصوف» في النمط الأول من المعارف، ولا سيّما أنّه يرى أنّ التصوف «مقولة مستقلة في جنسها من السلوك الروحي»، وهو سلوك يعرّفه بأنّه «وعيٌ حدسيٌ ووجدانيٌ للهويَّة الوجدية extatique المباشرة» (SC, 55). ويتعلّق الأمر عنده بمقولة «تتجاوز ـ البعد المذهبي»، بل بمقولة مستقلة «تتجاوز ـ البعد الدِّيني» و«تنتمي إلى أشكال معارف وإلى ضروب مشاركة في المطلق الأنطولوجي والمعياري الذي نفترضه دون أن يكون أبدًا ثمرة مصادر المعرفة التي هي في المتناول» (SC, 56).

ويفرز كلّ نمط من أنماط التنظيم الاجتماعي لغته المستقلة «العالمة» التي قد تتحوّل إلى لغة اصطلاحية إذا ما توافرت لها الظروف المناسبة. ومن زاوية أخرى، يسير كلّ تنظيم سيرًا مُوازيًا لمجموعةٍ من «الأحكام المسبقة» التي قد تتحوّل إلى «أيديولوجيا» إذا ما اكتملت في صورة نسق. ولا شيء يجيز لنا افتراض أن «المعارف المتصلة بالخلاص والفداء» هي الوحيدة التي قد تشهد انحرافات أيديولوجيَّة.

وتسلّم المقاربة المنبنية على النماذج ـ المثالية في دراسة الأشكال الرئيسة للتعاون الروحي وإدارة «المعارف» الموازية بوجود علاقة جوهرية بين المضامين العقدية والأشكال التنظيمية. وهكذا، قد يسمح التصوُّر العضوي للجامعة الدِّينيَّة (الكنيسة وجسد المسيح) بظهور تمثّل عضوي لتطوّر العقائد. ونستطيع عَدَّ الصراع في العصر الوسيط بين المذهبين الاسمي والواقعي «واقعة سوسيولوجيَّة» (SC, 61).

## الدِّينامية الاجتماعية والتحوّلات الثقافية.

على عالم الاجتماع دراسة العوامل الواقعية، والعوامل الفكرية ـ المثالية كذلك، بحكم انتمائها إلى ضروب الوعي القصدي. والمشكلة الحقيقية هي معرفة «القانون الأسمى» الذي ينظّم التداخل الذي بينهما باستمرار. ويُعنى شيلر عنايةً وثيقةً بالتفاعل بين المضامين الموضوعية والأفعال الروحية التي تتأسّس من خلالها.

وإذا كانت سوسيولوجيَّة الثقافة تُعنى أول الأمر بالعوامل الفكرية ـ المثالية و«بمتعلق المعنى» المتحكّم فيها، فإنّ ذلك لا يعني أبدًا وجوب إهمال «العوامل

الواقعية» التي يُعنى بها علم الاجتماع «الوضعي». والواقع أنّ شيلر شنَّ حربًا على جبهتين في الوقت نفسه: فمن جِهة، كان يحارب المثالية التي لا تُعنى إلّا بالمعنى والقيم، مع إغفال القوى الاجتماعية والشروط الاقتصادية. ومن جِهة أُخرى، كان خصومه الأساسيّون متمثّلين في المذهب الطبيعي وفي الماركسية والوضعية. «يحتاج رافائيل إلى فرشاة؛ ولن تخلقها أفكاره ورؤاه الفنية من عدم» (SC, 44). وبإزاء ذلك، لا يكشف واقع أن الرسّام ميكال ـ آنجلو قد رسم الكنيسة سيكستين Sixtine بتعليمات من البابا يوليوس الثاني سبب اعتماده هذا الأسلوب الفني في الرسم.

ولِشيلر إضافاتٌ مهمّةٌ إلى فلسفته في الدِّين من خلال الاهتمام بالدِّينامية السوسيولوجيَّة وبالقوانين المتحكّمة في التحوّلات الاجتماعية، من خلال إثارة السؤال المتعلّق بمعرفة الحدّ الذي «تستطيع فيه الثقافة 'البقاء على قيد الحياة' بعد زوال المجموعات التي كانت وراء إنتاجها» (SC, 62). فهل، بالإمكان، مثلًا، وجود «ثقافة دينية» وأية ثقافة ستكون، خارج مجموعات الانتماء التي تكوّنها الجماعات الطائفية المختلفة؟ مثال آخر: ما رأيكم في قراءات «الكتاب المقدّس المفتوح» المنتشرة اليوم بين الناس؟ بكثير من الحذق، يستخلص شيلر جدلية الإبداع والترسّب التي تتحكّم في «تداخل بنيات العقل واندماجها في داخل ثقافة جديدة» (SC, 63).

## الوجوه المتعدّدة للوجود ـ الجماعي الاجتماعي.

يتضمّن القسم الثاني الذي يتعرّض فيه للمشكلات الصورية المتعلّقة بسوسيولوجيَّة المعرفة محاور كثيرة تهمّ فيلسوف الدِّين مباشرة، بالرَّغم من اقتضاب ذلك القسم. ويضع شيلر في هذا العرض معالم وصف مختلف الأنماط التي قد تكتسبُها المشاركة في تجربة الغير في حضن المجتمع، انطلاقًا من المطابقة ووصولًا إلى النقل المماثل transfert analogique. وهو يرى أنّ علينا أن نُراعيَ الوعي الذي يمتلكه الفاعلون الاجتماعيون لأنفسهم وللآخرين في تحديد الموضوع الصوري لعلم الاجتماع. وبالفعل، إذا ما شئنا تكوين فكرة عن الوجوه المتعدّدة للوجود ـ الجماعي الاجتماعي، فعلينا أن نُراعيَ كلّ أفعال العقل التي تندرج في إطار العلاقة بالآخر (التعليم والتثقيف التبليغ والإخفاء

والتوجيه والطاعة والاحتمال والصفح والوعد، وما إلى ذلك). ونجد الحدس نفسه في الأعمال الظاهراتية لعالم الاجتماع ألفريد شوتس (Alfred Schütz)(*).

وإذا كان شيلر يرى أننا لا نستطيع تجاوز مفاهيم النفس الجمعية *[âme collective]*، وكذلك الروح الجمعية في سوسيولوجيَّة المعرفة، فهو يرفض بإزاء ذلك تشييئها في قوالب ميتافيزيقية. ويتعلّق الأمر فيهما معًا بوصف خصوصية الأفعال القصدية المنجزة جماعيًا، بطريقة مبنية للمجهول (كما هو الشأن في ديانة العوام التي تمثّل شاهدًا من الشواهد الممكنة على وجود النفس الجمعية)، أو بطريقة شخصية (كما هو الحال في القضاء، وهو تعبير من التعابير عن وجود الروح الجمعية). ويتكامل المفهومان تكاملًا تامًّا. إذ تصبح النفس الجمعية فاعلة داخل الجماعة من 'الأدنى' إلى 'الأعلى'؛ في حين تفعل الروح الجمعية فعلها من 'الأعلى' إلى 'الأدنى'. وعلى عالم اجتماع الدِّين أن يصغي بالانتباه نفسه إلى التوجهين معًا. وعلينا الاهتمام كذلك «بعقلية» المنتمين إلى مجموعة دينية، بالقدر نفسه الذي نهتم به بعلاقات السلطة التي تهيكلها، إذا ما وددنا فهم نمط اشتغالها.

## درجات المعرفة والتراتبيات الاجتماعية.

تتضمّن البديهية الصورية الثالثة في سوسيولوجيَّة المعرفة أيضًا رهانات فلسفية هائلة، تسلّم بأن حقل المعرفة الإنسانية مجموع كلّي مهيكل هرميًا، ونستطيع الكشف فيه عن خمسة مجالات أساسية تحدّد نظامًا قبليًا من «الهبة المسبقة». ويحتلّ «المجال المطلق الذي يجسّد في الوقت نفسه الواقع والقيمة، أي يجسّد المقدّس»، ذروة السلّم. والمجال الثاني هو المجال الاجتماعي بامتياز ويتعلق «بعالم الآخرين» الذي لا ينفصل عن المجال التاريخي الذي يشكّله «عالم الأسلاف» و«الخلف» (SC, 92). هذا هو مجال «الآخر» بالمعنى العام للكلمة. ويتشكّل المجال الثالث من «مجالات العالم الخارجي والعالم الباطني، وكذلك من مجال الجسد الخاص ومن بيئته» (SC, 92). ويُلحَظُ في داخل هذا الاستنباط أن العلاقة بالغير تسبق السِّمة الخارجيَّة للعالم المحيط، وتسبق حتى الجسد

(*) يُعدّ شوتس الذي ولد بألمانيا سنة 1889 من روّاد علم اجتماع الفهم، من المدخل الذي كتبه سنة 1932 بعنوان: *Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. 2.Auf. Frankfurt, 1982. [المترجم]

الخاص والعالم الباطني. وتتحدّد الدائرتان الأخيرتان بمجال ما نفترض فيه أنه «حيّ» (مثل الحيوان الأليف) وبمجال الأجسام الجامدة التي تظهر بتلك الصورة.

ويؤكّد شيلر «الخاصّية السوسيولوجيّة التي تكتنف كلّ معرفة وسائر أشكال التفكير والحدس والمعرفة» (SC, 95)، ومنها أشكال التفكير داخل الحقل الدّيني بلا شكٌ، بالرّغم من اعتراضه على هيمنة النزعة السوسيولوجيّة، للأسباب نفسها التي يعترض فيها على هيمنة النزعة السيكولوجيّة. إذ يرى أنّ من الضروري فِعْلَ ما فعله ماكس فيبر وكارل شميت[*] (Carl Schmitt) من الاهتمام «بأشكال التطابق الهيكلية بين رؤية العالم وتصوّر النفس وصورة اللّه ومراحل التنظيم الاجتماعي» (SC, 96).

## تعدّد رؤى العالم واقع ثابت

يوجد مجال لا يقلّ أهمية عن البحث الصوري ويتعلّق بمشكلة تنوّع رؤى العالم. فبأيِّ معنى تجد الأنماط الثلاثة الرئيسة، وهي المعرفة المتصلة بالخلاص *Heilswissen* والمعرفة المتصلة بالتربية *Bildungswissen* والمعرفة المتصلة بالسيطرة *Herrschaftswissen*، جذورها في تنوّع «رؤى العالم». ويعتقد شيلر، على نحو ما كان يسلّم به ديلتاي وياسبرز، أنّ من الضروري بلورة مفهوم نقدي بشأن «رؤية العالم»، في الأقل من أجل إقصاء مفهوم «الرؤية الطبيعية للعالم» التي ترهن عددًا لا يستهان به من المذاهب الطبيعية في فلسفة العلوم أو الإبستيمولوجيا[11].

وكان شيلر، الذي يُعَدّ من أوائل الفلاسفة الذين انتبهوا إلى مخاطر المركزية

---

(*) كارل شميت فيلسوف وفقيه قانونيّ الذي كان من ألدّ أعداء فكر الجمهورية والديموقراطية بعد الحرب العالمية الأولى في ألمانيا وخلال حكم النازية، وكان رائد مذهب «اللاهوت السياسي» الذي ينتصر لحكم الله بدلًا من حكم البشر. من أهم أعماله: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. 4. Auf. Duncker & Humblot/Berlin, 1985. [المترجم]

(11) حاول هايدغر في درس ألقاه بجامعة فريبورغ Fribourg-en-Brisgau بينَ سنتَيْ 1928 و1929 أن يدعم بقاعدة وجودية مفهوم رؤية العالم *Weltanschauung* الموروث عن ديلتاي وياسبرز وشيلر، من خلال إبراز أن المفهوم يُحيل على تصوّر محدّد للطابع المفارق للكينونة - في- العالم الخاصة بالكائن-هنا :Dasein؛
Martin HEIDEGGER, *Einleitung in die Philosophie*, Ga 27, p.229-239.

الإثنية، قد كتب منذ سنة 1914 قائلًا: «إن لائحة المقولات الكانطية هي لائحة مقولات الفكر الأوروبي». ولم يَحُل ذلك بينه وبين الدفاع عن أطروحة وجود «رؤى طبيعية نسبية بشأن العالم» (SC, 101). ولن نستطيع الإفلات من شَرَك نسبية عامة تؤدّي إلى إخفاق أي حوار بين الثقافات إلّا إذا استجبنا لذلك الشرط.

والمعرفة الدِّينيَّة على اختلاف أشكالها، ابتداء «من الحدس الورع والحارّ والفضفاض، وانتهاء بالعقيدة القائمة على أسس واضحة داخل الكنيسة» (SC, 102)، تمثّل هي أيضًا مرحلة خاصة على طريق بلورة «رؤية طبيعية نسبيًا للعالم». ويؤكّد شيلر، من زاوية سوسيولوجيّة الدِّين، «أن المجموعات والتقنيات والسلطات التي ترتبط بها «كلمة الروح القدس» داخل الطوائف الدِّينيَّة في الحقبة الثقافية المسيحية، كالبابويَّة والمجمع الكنسي وجماعة الروح القدس الباطني *spiritus sanctus internus* لدى لوثر، «تمثّل أهم صفة مميّزة لها (SC, 104). والمعرفة الصوفية، سواء أكانت دينية أم ميتافيزيقية، انطلاقًا من التصوف الحيوي الغامض إلى التصوف الذهني للأفكار هي وَحدَها تشكّل استثناء من هذه القاعدة، ما دامت «من حيث المبدأ ’لا تقبل الوصف ineffable‘» (SC, 103).

إن فحص مختلف أشكال التعبير التي تتخذها الرغبة في المعرفة والتي تُستَنبَتُ اعتمادًا على تصنيف المعارف إلى جنس معرفة الخلاص وجنس معرفة التربية وجنس معرفة السيطرة، يتحقّق في منتصف الطريق الواقع بين سوسيولوجيّة المعرفة والأنثروبولوجيا. والحاجة إلى الأمن هي الحاجة المهيمنة داخل الأشكال الدِّينيَّة (ومنها البحث الذي تنهض له الغنوصية عن الخلاص بفضل المعرفة). والرغبة في المعرفة الميتافيزيقية متجذّرة في «الشعور القصدي بالدهشة» (SC, 106). أما المعرفة العلمية، فهي تجد مصدرها في «الرغبة في القوة وفي السيطرة على مجرى الطبيعة» (SC, 107).

## الإدارة الاجتماعية للمعارف الدِّينيّة: من أجل سوسيولوجيا العقيدة

ينفتح القسم «المادي» من سوسيولوجيّة المعرفة على الفصل الموسوم بـ «سوسيولوجيّة الدِّين والعقيدة» (SC, 113-133)، وهو ما يوازي لدى شيلر المقالة الرابعة من المقالات التي نشرها شلايرماخر عن الدِّين. ويسلّم شيلر بأن «ديانة الجمهور» أو «ديانة العوام» تشكّل مبدأ سائر الديانات، ولاسيّما أنها ديانات تتجاوز دائمًا «الديانات الشخصية التي أخرجها المؤسّسون في البداية إلى

الوجود» (SC, 113). وتعيد هذه الأطروحة الاعتبار إلى الدور التاريخي الذي أدّاهُ هؤلاء المؤسّسون، بدلًا من التقليل من أهمية هؤلاء العباقرة الأفذاذ المتديّنين الذين يُعَدّونَ مؤسّسي الديانات العالمية العظمى: إذ يتمثّل دورهم التاريخي في تحرير الدِّين من «أشكال خضوعه الأصلية لعصبية الدم» (SC, 113). والشخصيَّة المزوَّدة بسلطة كارزميَّةٍ هي وَحدَها تستطيع أن تنزع شوكة السحرة والكهنة (و«المولعين بتقنيات الخوارق الطبيعية») والرهبان (موظفي العبادات). وتُعَدّ الحقبة التي ظهر فيها واضعو الديانات الكبرى معاصرة لنشأة المجتمع السياسي، من منظور عالم الاجتماع.

والمعارف المتعلّقة بالألوهية التي ينشرونها بين أتباعهم خليط من التقاليد والحدوس الحيّة «ومن الأقوال المقدّسة» المدوَّنة أحيانًا في كتب مقدّسة والأفكار الميتافيزيقية. وتتجسّد هذه المعارف في مبادئ عقدية، حينما تستشعر «الكنيسة»، أيًا كانت، حاجة إلى الاسترشاد بسلطة المؤسّس من أجل محاربة «الهرطقات» التي تعرّض وحدة الدِّين للخطر.

ويسلّم شيلر، شأنُهُ شأنُ ماكس فيبر، بوجود علاقة شرطية متبادلة بين مصادر المعرفة الدِّينيَّة والتنظيم الاجتماعي للطوائف الدِّينيَّة، دون اختزال تلك المعرفة في صرامة العلاقة العلّية الحتمية. ويبحث شيلر اعتمادًا على هذه الخلفية عن فهم السرّ الذي وراء النجاح التاريخي الذي حقّقته الديانات السماوية، ولا سيّما اليهودية والمسيحية اللتان كان لهما أثرٌ في أفول الميتافيزيقا لا يقل أهمية، عنده، عن أثر الوضعية العلمية فيها.

والواقع الذي يشهد أن أغلب الديانات قد استشعرت، بطريقة أو بأخرى، حاجة إلى «تأليه» مؤسّسها، يعكس إكراهًا سوسيولوجيًا هو أيضًا: إذ إن سيرورة التأليه «ترفع المؤسّس في جوهره أعلى الدرجات فوق البشر، وتبوّئه مرتبة متميّزة في صلته بالألوهية، سواء أتعلّق الأمر بالمسيح أم ببوذا» (SC, 119). ويُبدي شيلر حساسية خاصة تجاه اللبس الذي يصحب هذه السيرورة من الأساس، وهي سيرورة لا يتوانى عن نعتها بصفة السيرورة «الشيطانية» (SC, 119). وكلما وجد المؤسس نفسه محاطًا بهالة الجلال الرباني و«بالآخر المطلق»، ضعف نزوع المريد إلى تقليده على نحوٍ حقيقيٍّ.

ويهتم شيلر بالتأثيرات النموذجيَّة للدّين والكنائس في تطوّر العلم والفلسفة، سواء أكانت تأثيرات إيجابية أم سلبية، مثيرة أم محبطة، بدلًا من دراسة المعرفة الدِّينيَّة نفسها ودراسة طريقة اشتغالها. إذ ينتصر شيلر لمقاربة أفقية عامة macroscopique للمشكلة، وهي وحدها القادرة على الكشف عن المواقف النموذجيَّة التي تكمن خلف التشكيلات التاريخية الجزئية. ومن النتائج الأساسية التي تمخّضت عنها هذه المقاربة التخلّي عن هذيان أوغست كونت الذي يرى أن العلم، عاجلًا أم آجلًا، «سيحلّ محلّ» الدِّين. فالواقع أنّ كلّ دين يحمل في ذاته بذور أفوله. وكلما أصبح الدِّين عاجزًا عن التعامل مع المشكلات التي أفرزها بطريقة عقلية (مثل مشكلة إلهام الكتب المقدّسة)، تحوَّل إلى جسده المحرّم. إذ «يحدث دائمًا وعلى نحوٍ ضروريٍّ أن تختفي الطابوهات التي تفرضها الديانات على مجالات الموضوعات المتباينة في المعرفة الإنسانية، وهي مجالات تتحوّل إلى «حقول مقدّسة» وإلى «قضايا إيمان»، لمسوِّغاتٍ دينية أو ميتافيزيقية، عندما تصبح الموضوعات المعنيّة من نصيب العلم» (SC, 122).

### أوجه الصراع بين «الإيمان» و«المعرفة» والوظيفة الجوهرية للميتافيزيقا.

يلحّ شيلر بقوة على نقطة أخرى: أنّ المشهد الذي تدور فيه الصراعات بين «الإيمان» و«المعرفة» أو المشهد الذي يشهد توقيع معاهدات عدم ـ الاعتداء بين المؤسستين هو المشهد الذي يبرز الصلة بين علم العقيدة والميتافيزيقا. ولا يتمتّع العلم بالمصداقية إلّا إذا كان يفكّر (وأنّى له أن يفكّر، هذا مستبعد في كثير من الأحيان)(*). ويجد الخطر مصدره، عند وجوده، في تجربة التفكير. ويظلّ الفلاسفة خصوصًا في آخر المطاف عنصر تشويش حقيقي، حتى لمن يبدي «تحمسًا مغرورًا» لتبجيل «الكنيسة العلمية» التي أصبح إرنست ماخ الحبر الأعظم الذي يمثّلها (SC, 127).

---

(*) وهي عبارة هايدغر الشهيرة التي تقول «العلم لا يفكّر». لكن هذه المقولة لا تفيد التقليل من شأن العلم، أو تحويله إلى آراء العوام، بقدر ما تبرز الاختلاف القائم بين العلم الذي يقوم على الملاحظة والتجربة والقياس والفلسفة التي تقوم على الفهم والتأمل. لذلك يجب عدم الخلط بين الفلسفة والدِّين والعلم، لأن هذه المجالات ليست فروعًا لأصل واحد. [المترجم]

ويقود شيلر حربًا شعواء من أجل إعادة الاعتبار إلى الميتافيزيقا التي تحضر في كلّ قضايا سوسيولوجيَّة المعرفة، بغية مواجهة كلّ أشكال التهوين من قدر الفكر الأصيل، والأشكال التي تلتقي فيما بينها، وهي تحمل شعار: «أعداء ألدّ أعدائي أصدقائي» (SC, 132). وتمثّل المقاربة السوسيولوجيَّة للمعرفة الميتافيزيقية ولشروط إنتاجها عنده مجالًا بكرًا على نحو ما في سوسيولوجيا المعرفة. إذ لم تستطع هذه المعارف أن تتطوّر إلّا في المجال الحضري. فهي ثمرة «النخب الروحية التي تستحبّ تخيُّل وجود العالم في بنياته المثالية من منظور نظري خالص، وتستمرئ صياغة افتراضات محتملة بشأن الأسس النهائية للأشياء، بحكم أنها نُخَب متحرّرة من عبء التقاليد الدِّينيَّة وما شابه ذلك، ومن ضغط الطائفة التي تعيش في حضنها، ومتحرّرة كذلك من أيّ نشاط اقتصادي، بالنظر فقط إلى المعرفة المتوافرة في مجال العلوم الوضعية» (SC, 134).

ولا تستطيع الميتافيزيقا إلّا أن تكون ثمرة أشخاص فرادى ومتميّزين، بخلاف المعارف التي تنتجها فرق البحث العلمي. إذ تستهدف الميتافيزيقا إدماج عناصر الحقيقة الموروثة عن الأنساق الميتافيزيقية المنتمية إلى الماضي، بالرَّغم من أنها تتلوَّن تلوّنًا كبيرًا بألوان ثقافة محدّدة، وبالرَّغم من أنها ابنة زمانها، ومن المفيد أن يُراعيَ مؤرّخو الفلسفة (وأُضيف مؤرّخي فلسفة الدِّين!) هذه المعطيات السوسيولوجيَّة في الطريقة التي يعيدون بها كتابة تاريخ التخصّص.

ولا يرى شيلر أن الوقت قد حان لإحياء الميتافيزيقا في ختام فحص سوسيولوجيَّة العلم والتقنية والاقتصاد فحسب، بل يرى كذلك أننا قد وَطِئنا عتبة مرحلة ثقافية غير مسبوقة وموسومة بسِمة اللقاء الخصب بين العقلية الشرقية والعقلية الغربية، إذا ما ألقينا نظرة عامة أكثر إحاطة. والشرط المتحكّم فيها هو اشتراط «حرية التفكير 'الدِّيني' من زاوية الدِّين، واشتراط تحالف الميتافيزيقا والعلم الوضعي من زاوية المعرفة التلقائية، من أجل توطيد علاقة تكامل مضبوطة بدقة، دون أن تتخلّى الميتافيزيقا عن استقلالها وحيويتها بعد أن تلقّت دعمًا من التقنية السيكولوجيَّة» (SC, 229).

بهذه الكلمات يبلور شيلر الرهان الحاسم المتحكّم في كتابات المرحلة الثالثة من تفكيره. ليس من نافلة القول التذكير بأن كتاب شيلر قضايا سوسيولوجيا

المعرفة *Problèmes de Sociologie de la connaissance* ينتهي بالإفصاح عن حلم تأسيس «جامعة أوروبية تُعَدّ بمنزلة قطب الرحى لحركة مجموع دول أوروبا للسير قدمًا في اتجاه الأنوار» (SC, 277)، في هذا الوقت بالذات الذي تبنت فيه أغلب دول الإتحاد الأوروبي العملة الأوروبية الموحّدة.

### ما بعد التدّين: «إله غير مكتمل»

إن القضايا التي يطرحها شيلر داخل سوسيولوجيَّة المعرفة مثقلة بالرهانات الميتافيزيقية. وتدعونا هذه الرهانات إلى «فحص كينونة الإنسان والطريقة التي يتصرف بها ويقوّم الأشياء ويشتغل، ما دامت أنشطته تحتكم في المقام الأول إلى الروح وتتجه صوبَ أهداف روحية، أي صوب أهداف مثالية» (SC, 38). والمهمة المهيمنة هيمنةً كبيرة على المرحلة الثالثة من أعماله الفكرية، حينما فَرَغَ لمحاولة جريئة ترمي إلى إعادة تأويل مذهب هوسرل في الحدس الأيدوسي، هي مهمة توضيح الأفق الميتافيزيقي والأسس الأنثروبولوجيَّة التي يقوم فكره عليها. والشاهد الأخير على هذه المهمة نجده في كتاب: وضع الإنسان داخل العالم *La Situation de l'homme dans le monde*. ويُعَدّ هذا الكتاب، مع كتاب هيلموت بليسنر Helmuth Plessner: درجات الجسم العضوي والإنسان *Die Stufen des Organischen und der Mensch* الصادر كذلك سنة 1928 والأعمال المتأخرة لأرنولد غيلن (Arnold Gehlen)، من الكتب الأساسية في الأنثروبولوجيا الفلسفية التي تركت بصمات مؤثّرة في أعمال الأنثروبولوجيا اللاهوتية المنتمية إلى القرن العشرين، كما تشهد على ذلك أعمال فولفهارت بانتبيرغ (Wolfhart Pannenberg) ويورغن مولتمان (Jürgen Moltmann).

ونسعى الأنثروبولوجيا التي كان شيلر يقصدها، والتي يكتفي الكتيِّب المنشور سنة 1928 بتقديم برنامج عمل لها، إلى التشديد على الجانب الفلسفي والظاهراتي، من خلال التفرّغ لإبراز أصالة حال الإنسان الميتافيزيقية داخل الكون. وإذا كانت تأملاته تتبنّى النهج التقليدي الذي هدفُهُ إحداث مقارنة بين الإنسان والحيوان والنبات، فلا يتعلّق الأمر عنده بتحديد منزلة الإنسان في السلّم البيولوجي للحيوانات الدنيئة العليا، بقدر ما يتعلّق بإنتاج «تصوّر أيدوسي للإنسان» (SK, 22)، وهو وحده المؤهّل لمساعدتنا على فهم خصوصية نمط الكينونة الإنسانية.

وما يميّز العقل esprit عند شيلر من الحياة البيو-نفسية هو القدرة على التحقّق الموضوعي objectivation، وإمكان الإحالة على «موضوعات». والمهمّ في الأمر هو تحديد الحدّ الفاصل بين الإنسان والحيوان. ويتضمّن سلّم الكائن الحي، بناء على الدّراسات التي أنجزها شيلر، درجات تعقيد كثيرة، انطلاقًا من الدفعة الانفعالية التي تميّز الحياة النباتية للنباتات وغريزة الحيوان، والتعوّد، كما يظهر ذلك في صورة الذاكرة الترابطية وانتهاء بالذكاء العملي الذي تفصح عنه الحيوانات العليا. ولا شيء يجيز حصر الذكاء العملي في المجال البشري، ونعني به القدرة على إيجاد ردّ الفعل المناسب على حالٍ غير مسبوقة، وهذا يتطلّب بالضرورة الالتجاء إلى الاستباق والدهاء وإعمال الحيلة. وقد برهنت تجارب كوهلر على أننا نصطدم بأفعال ذكاء حقيقية في عالم الحيوان(*).

والواقع الذي يفيد أن «الفرق بين أديسون Edison، الذي يُعَدّ تقنيًّا فقط، وقرد الشمبانزي الذكي، فرق في الدرجة فقط، وإن كان فرقًا شاسعًا» (SK, 52)، لا يعني أبدًا أنه لم يعد هناك فرق جوهري بين الإنسان والحيوان. بل بعكس ذلك، علينا تحديد هذا الفرق على نحوٍ آخر، بعيدًا عن الإنسان الصانع *homo faber*. ولو كان الإنسان أمهر الحيوانات فقط، لكان تفضيله على سائر الخلق تفضيلًا في الدرجة. والواقع أن ظهور الإنسان يَعْدِلُ ثورة حقيقية في التطوّر الطبيعي للكائن الحيّ. وقد تجلّى فيه للمرة الأولى، ظهور مبدإ جديد تمامًا: ظهور العقل أو الروح الذي يُعَدُّ الشخص مركزه، وهو الشخص الذي تلتقي فيه الأفعال العقلية أو الروحية.

بل العقل وحده هو الذي يحرّر الإنسان من نزوات الحياة العضوية ومن الضغط الذي تمارسه، إذ: «يشكّل التركيز ووعي الذات والقدرة على التحقّق الموضوعي لما كان يُعَدُّ في الأصل سعيًا إلى مقاومة النزوات [...] البنية الواحدة المتلاحمة نفسها التي لا تقال بهذه الصفة إلّا على الإنسان» (SK, 57). والإنسان منفتح على العالم *(Weltoffenheit)* بما هو عالم، على

---

(*) يُعَدّ (Köhler) من روّاد علم النفس الغيشطلتي Gestalt الذي طبّق مبادئ الغيشطلت على سلوك الحيوانات، بعد أن تجاوز الطابع الفردي في مجال الإدراك مع ماينونغ (Meinong) أو مع ستومب (Stumpf) أو كريستيان فون إهرنفيل (Christian von Ehrenfels) في مجال إدراك الأصوات الموسيقية أو إدراك الأشكال في المكان. [المترجم]

خلاف الحيوان، بدلًا من أن يظلّ متعلقًا بذيول البيئة المحيطة أو الوسط *(Umwelt)* [SK, 54].

**العقل: «البروتستانتي الأبدي».**

إذا كان الإنسان هو «الكائن الأعلى له وللعالم» (SK, 63)، فمرجع ذلك إلى أن عقله واقع متحقّق خالص. ومن النتائج المترتّبة على ذلك تعذّر وجود استثناء «في الصلة الوثيقة التي لا تنفصم بين الفكرة والفعل» (SK, 65). والمشاركة في الأفكار الخالدة إما أن تكون خلّاقة وإما ألّا تكون، ما دام المهمّ هو المشاركة على نحوٍ حميميٍّ قدر الإمكان «في نشاط الإنتاج والتكوين الذي يعمل على انبثاق الأفكار والقيم المتصلة بالحبّ الأبدي، انطلاقًا من مبدأ الأشياء أنفُسها» (SK, 65).

إن مصدر سمو العقل، الذي يميّزه «تمييزًا كاملًا من سائر مظاهر الذكاء العملي» (SK, 67)، يتمثّل في فعل الأَمثَلَة *idéation* الذي يمثّل له شيلر بمثال باهر يتصل باعتناق بوذا للدّين. إذ يكفي بوذا أن يتأمّل فقيرًا ومريضًا وميتًا، كي تنبثق في ذهنه فكرة المعاناة الباطنية. فإذا كانت النفس البشرية تمتلك «نوافذ مفتوحة على المطلق»، كما يؤكّد هيغل، بفضل فعل الأَمثَلَة، فإنّ شيلر يُشدِّدُ بإزاء ذلك على الثمن الذي يجب أن نؤدّي به القدرة على تمييز الوجود الفعلي effectivité من الخاصّية الماهوية essentialité. وذلك ما يخلق الانطباع الذي مفادُهُ أنّ هذا الفصل الذي نقيمه بينهما يؤدي إلى إحداث تمزّق.

ويحمل ذلك شيلر على اقتراح تأويل خاص ـ يكاد يكون تأويلًا بوذيًّا ـ للإرجاع الظاهراتي. إذ لا يفترض الفعل الأساسي الذي ينجزه العقل، وهو فعل التحقّق الموضوعي objectivation، الفصل بين الوجود الفعلي والماهية فقط، وهو فصل يُنجَزُ داخل الإرجاع الظاهراتي. فالعقل هو القدرة على قول 'لا' للواقع المعطى، كيفما كان هذا الواقع. وهو ليس إلّا هذا: أي إنه قدرة على إدارة ظهره للواقع الذي يواجهه من جهته بمقاومة شرسة. ويتمثّل الإرجاع الظاهراتي كذلك بدوره في فعل إعدام زاهد للعالم. والعالم الذي يضعه بين قوسين ليس هو العالم كما نتمثّله، أو عالم الحكم الحملي jugement thétique، بل هو الشعور بالعالم الذي نتلقّاه بما هو شعور بالمقاومة، بمعنى أنّ وعي، وأيّ تمثّل وأيّ إدراك.

ويصف شيلر الفعل المؤسّس للعقل بأنّه فعل رفض زاهد: «الإنسان هو 'الكائن القادر على قول لا' و'الزاهد في الحياة' والبرونستانتي الأبدي بإزاء كل ما لا يعدو أن يكون إلّا واقعاً، بالقياس إلى الحيوان الذي يستجيب دائمًا للواقع بما هو واقع، حتى في الحالة التي يشعر فيها بنفور منه ويتهرّب منه» (SK, 72). ولا تتهرّب هذه الرؤية التي يلقيها على العقل، وهي رؤية تذكّرنا بفاوست، أبدًا من الصراع المحتدم بين العقل *Geist* والنزوة *Drang*، وهو ما يتضمّن 'مأساة' متعدّدة الفصول (SK, 55). ويستطيع الإنسان التنكّر لنوازعه، كما يستطيع كبتها، بصفته ذاتًا عاقلة، ولكن المسألة الأساسية هي المتعلّقة بمعرفة المصدر الذي يستمدّ العقل منه قواه التي تسمح له «بالتسامي بطاقته الغريزية وتحويلها إلى نشاط روحي عقلي»، كما كان فرويد يرى ذلك من خلال إشارة شيلر إليه في هذا المقام (SK, 73).

ويقدّم شيلر، بغية حلّ هذه الصعوبة، افتراضًا ميتافيزيقيًّا بامتياز ومثقلًا بالرهانات في فلسفة الدِّين، هو الآتي: يظلّ العقل بلا قوة اعتمادًا على ذاته؛ وعليه استمداد طاقاته من مصدر آخر غير مصدره، إذ: «لا يتوفّر العقل، بطبيعته وفي الأصل، على طاقة ذاتية» (SK, 85). وتحمله هذه الأطروحة على التخلّي في الوقت نفسه عن الأنثروبولوجيا الروحانية والعقلانية، وعن «النظريات السلبية المتعلّقة بالإنسان»، أي عن نظريات بوذا وشوبنهاور وفرويد.

وينبني التصوّر الأول على المسلّمة التي تفيد أن القدرة تزداد بأسًا كلما أصبحت روحيّة، إذ إنّ «الإله الروحاني والقادر، والقادر بالضبط ما دام روحانيًا، يحتل ذروة سلّم الكائنات» (SK, 76). وتُصوِّرَ العقل طاقة خلّاقة تؤدّي إلى تمثُّل النفس بما هي جوهر روحاني، بل تؤدّي إلى التسليم بوجود عقل واحد أحد لا تمثّل بإزائه العقول الجزئية إلّا أنواعًا ووجوه تعبير بفضل صور التعبير المختلفة، انطلاقًا من فلاسفة اليونان، ومرورًا بالتديُّن اليهودي ـ المسيحي، ووصولًا إلى المثالية الألمانية. ويؤدّي ذلك إلى المبالغة في التقويم الإيجابي للغائيّة. ويصبح نقد الغائية مُرادِفًا لنقد تصور المتديّن للّه. ويلقي شيلر النظرة الأخيرة على إله المتدين ويودعه الوداع الأخير، مؤكدًا «أننا نجد بداخل الله ذلك التوتّر الأصلي بين العقل والنزوة» من خلال التصريح بأن «ما هو أدنى مزوّد من الأصل بطاقة؛ في حين يتصف ما هو أعلى بالعجز» (SK, 85).

والإله الذي سيكون عقلًا خالصًا لن يكون إلهًا حيًّا. ويسير شيلر على هدي يعقوب بومه (Jakob Böhme)، مثلما كان الشأن مع شيلنغ من قبل، حينما يرى شيلر أن المعاناة هي الشهادة الأصلية على كلّ ما هو حيّ ومتحرّك[12]. وما يمنع شيلر من مباركة «تلك النظرية السلبية» التي لا تَعُدُّ العقل سوى ثمرة تعويض مفرط عن واقع أن الإنسان هو أضعف الحيوانات تسلّحًا بالغرائز من بين سائر الحيوان، هو أن تلك النظرية عاجزة عن تفسير السبب الذي يجعلنا نَعُدُّ العقل قوة نفي في جوهره.

والحلّ الذي يؤيده شيلر هو التسليم بأن التعارض بين الحياة والعقل لا يمكن أن يرتفع، وبعيد عن أية مصالحة، على خلاف ما كان لا يزال يعتقده أستاذه أويكن (Eucken). إذ لا يملك الإنسان القدرة على التغلّب على غرائزه الخبيثة؛ وأفضل ما يمكن أن يفعله هو تعلّم احتمال نفسه بنفسه. صحيح أن «العقل يخلع معنى فكرانيًا *'idéifie'* على الحياة»، لكن «الحياة هي وحدها التي تستطيع إطلاق العنان للعقل ومدّه بواقع فاعل، ابتداء من البذرة الأولى للفعل ووصولاً إلى إنجاز عمل كامل نخلع عليه دلالة روحية عقلية» (SK, 101-102).

وما يصدق على العقل الإنساني يصدق بالأحرى على العقل الإلهي، وهو خالق العالم. و«كذلك لا يستطيع الكائن الذي لا يوجد إلا بذاته ولا يوجد شيء آخر إلّا به، امتلاك بأس أو قوة أصلية، ما دمنا نخلع عليه عقلًا» (SK, 89). ويقترب شيلر المتأخر يومًا بعد آخر من اسبينوزا، في الأنثروبولوجيا أو فلسفة الأخلاق.

**إله في طور التكوّن.**

إنّ النتيجة التي تُعَدُّ مغامرة حقيقية في هذا الانتقال والتي تحمل شيلر خارج المواقع التي كان يدافع عنها في مرحلته المتوسطة، تفيد أن الإله ليس مستثنى من التوتر الأصلي بين العقل *(Geist)* والنزوة *(Drang)*. ويتعلّق الأمر بإله في طور

(12) «إذ إننا نجد أن الشهادة الرسمية على الحياة والحركية موجودة في القوة العنيفة». ونجد مفهومًا مماثلًا في كتاب إسهامات في الفلسفة *Beiträge zur Philosophie* حيث يتحدث هايدغر عن «العنف المصاحب للكائن-هنا» *«Grimmbeständnis des Daseins»* (Martin Heidegger, Ga. 65, p. 33).

التكوّن عبر التاريخ. وانتقد شيلر في كتاب الجانب الخالد في الإنسان *Vom Ewigen* فكرة برغسون عن التطوّر الخلّاق، بدعوى أنها تفرض علينا على ما يبدو فكرة «إله يتكون» (EM, 476, 482-483). وهذه هي الفكرة بالضبط التي تعود بقوة في الكتابات المتأخرة التي نشرها شيلر. فما يَعُدُّهُ المتديّن بمنزلة مبدأ تاريخ العالم، يَعُدُّهُ هو مسك الختام: «على مبدإ الأشياء، حتى يحقّق الواجبات *deitas* الخاصة به ووفرة الأفكار والقيم المحايثة له، أن يعمل على تحرير القوة الخلّاقة حتى يحقّق ذاته في المسار الزماني لصيرورة الكون، ـ وعليه التكيّف، إن جاز القول، مع هذه الصيرورة حتى يحقّق بذاته وبوساطة ذاته ماهيته الذاتية. ولا يصل «الكائن ـ الموجود ـ بذاته» فعلًا إلى الوجود الفعلي الإلهي إلّا إذا حقّق في الإنسان وبوساطة الإنسان الواجب *deitas* الخالد، في خضم هذه الحركة الجارفة في التاريخ الكوني» (SK, 89-90).

ويستند المنظور الميتافيزيقي الذي تؤول إليه أنثروبولوجيَّة شيلر إلى تصوّر خاص جدًّا للعلاقة الميتافيزيقية بين الإنسان والمبدإ الأول لكلّ الأشياء. إذ تظلّ فكرة الكائن الذي «يتعالى على العالم وفكرة الكائن غير المحدود والمطلق» (SK, 112)، مشروطتين بتحديد جوهري للفعل العقلي. ويشكّل الوعي بالعالم والوعي بالذات والوعي بالله «وحدة بنيوية لا انفصال بين أجزائها» (SK, 113). لكن شيلر يوضح أن هذا الوعي بالذات صوري خالص. فهو ليس سوى فكرة «كائن قدّيس» لا يتحقّق ولا يأخذ وعيًا بذاته في مكان آخر غير الإنسان نفسه: «يأخذ الكائن الأولوي وعيه بذاته داخل الإنسان، وداخل الفعل نفسه الذي يرى الإنسان أنه يتأسّس به داخله» (SK, 116).

وكان شيلر يعتقد أنه مؤهّل لتكليل الحدوس الموجّهة لظاهراتية الدّين بمسك الختام الجذري، بعد أن عمل على فتح هذه النافذة الميتافيزيقية الجوهرية برأيه، وهي نافذة «الإله غير المكتمل والإله في طور التكوّن». وليس المهمّ بعد ذلك «الحاجة إلى إيجاد ملاذ وسند في القدرة-الكلّية الخارجة عن الإنسان وعن العالم» (SK, 117) ـ وهي الحاجة الجوهرية إلى الدّين ـ بل المهم هو «الفعل الأولي المتصل بالالتزام الشخصي الذي يحسّ به الإنسان تجاه الألوهية والشعور بالتماهي الكامل الذي يعني تماهي ذاته مع التوجّه الروحي ـ العقلي لأفعال هذا

الإنسان» (SK, 118). فعلى الإنسان الإسهام بفعالية، ما دام «مُسهِمًا في تشكيل co-formateur الماهيَّة الإلهيَّة، ومُسهِمًا في تأسيسها co-fondateur ومُسهِمًا في تحقيقها co-réalisateur» *(Mitbildner, Mitstifter, Mitvollzieher)* في إطار التكوّن ـ الإلٰهي للإله.

أسئلـة

تعود الصعوبات التي تثيرها ظاهراتية الدِّين لدى شيلر في المقام الأوّل إلى الفكرة التي كان قد كوّنها عن الظاهراتية وعن مُهمّاتها، ولا ينبغي أن ننسى التحوّلات التي شهدها جوهر فكره، وهي التحوّلات المثيرة التي أثارت حفيظة عدد من الدارسين الذي تتبّعوا مسار فكره، فضلًا عن التشتّت النسبيّ الذي نلحظه في محاور كتاب الجانب الخالد في الإنسان *Vom Ewigen*، مع أن شيلر كان يَعُدُّ الكتاب مدخلًا إلى ظاهراتية الدِّين، دون أن يدّعي التوصل إلى وضع نسق قائم الذات. ويُشير دوبوي إلى أنّ الكتاب لا يُعاني وجودَ ثغرات فقط، بل لا يخلو أيضًا من عيوب نظرية[13].

1. وتتمثّل بعض الصعوبات في كثرة الأهداف المطلوبة. وبالرَّغْم من أن شيلر يعلن جهارًا حياد الوصف الأيدوسي، يلوح من بعض أجزاء كتاب الجانب الخالد في الإنسان *Vom Ewigen* أنه يبطن سرًّا في تضاعيف الكتاب هاجس الدفاع عن الدِّين، وهو هاجس ينتمي بالدرجة الأولى إلى الفلسفة الدِّينيَّة أكثر مما ينتمي إلى فلسفة الدِّين بالمعنى الدقيق للكلمة. فهو كتاب مساجلات يُفصِحُ عن الوضع التاريخي للمرحلة. ويسعى شيلر في الكتاب إلى تقديم بديل للأزمة الروحية الخطيرة التي كان يُعانيها الجيل الجديد في أعقاب النكسة التي تلت الحربَ العالمية الأولى، ولا سيّما بعد تبخر أحلام إمكان إيجاد وسيلة مناسبة للتعبير عن المثل العليا المتمثّلة في المحبة والحياة الجماعية التي كانت جذورها تعود إلى العقيدة المسيحية. والسبب الذي يجعل الكتاب يفصح عن «ثنائية مذهلة أحيانًا» (المرجع نفسه، ص9) هو الحرص على عدم إغفال «قضايا الساعة»، ولا سيّما أن غلوّ نجم التيار العدمي nihilisme، الذي تعرب الحرب العالمية عن أحد تجلياته،

(13) Maurice DUPUY, *La Philosophie de la religion chez Max Scheler*, p. 8.

يجعل مسألة الإصلاح الروحي وإعادة الاعتبار إلى الثقافة، بإزاء الهمجيّة وإعادة اكتشاف الخصائص الروحية للمسيحية مسألة حياة أو موت.

2. ولا يخفى على شيلر أن الفلسفة وحدها لا تُحدث مباشرة هداية روحية حقيقية. لكنه يرى بإزاء ذلك أن الفلسفة قد تُسهِمُ في إعداد الظروف الملائمة داخل الذات الفردية من التحوّل. إلّا أننا قد نتساءل: هل تحوَّل في أثناء تحقيق هذا الغرض إلى واعظ ومعلّم روحاني لا يكترث لِغيرِ الدخول في معركة الدفاع عن ملّة محدّدة، بدعوى الإقدام على إنجاز تفكير فلسفي عميق في ماهية الدِّين ومكانته داخل حياة العقل؟ فلو تأكّد ما نقول عن «مفهومه المزدوج» (المرجع نفسه 13) لأصبحت الأغراض التي انبرى لإنجازها منطوية على التباس فاضح لا سبيل إلى إغفاله.

ويتبيّن من مقدّمة الطبعة الثانية أن شيلر كان قد انتبه مبكرًا إلى الاعتراض الذي يفيد أنه أقحم بظاهراتية هوسرل في «منعطف لاهوتي» غير مشروع، حينَ جعل الحاجة إلى الافتداء «حقيقة ميتافيزيقية» (EM, 502). فهو لا يفتأ يبرّئ نفسه من شبهة الخلط بين الدِّراسة الفلسفية واعترافات الإيمان (EM, 515) عندما يؤكّد أن الطريقة التي يعالج بها القضايا العامة المتصلة بماهية الدِّين وبالحقيقة التي يتضمنها الدِّين تتعالى على كلّ المذاهب العقدية الطائفية (RM, V).

وعندما نتساءل: هل كانت نتائج الفكرة الماهوية *Wesenseinsicht* الظاهراتية مؤهّلة للإحاطة بالإيمان الدِّيني المنتمي إلى مرجعية مخصوصة، يتبيّن أن هذا المسعى مثالي يفتقر إلى الواقعية. لكن ذلك لا يستبعد وجود وجوه قرابة محيّرة بين بعض أطروحات شيلر ـ مثل الاقتناع بأن التديّن يقوم في آخر المطاف على فكرة السقوط التي يقدّمها في صورة «حقيقة عقلية» (EM, 495)، وأطروحة وجود حاجة كونية إلى افتداء الإنسان والعالم (EM, 495)؛ وأطروحة وحدانية الموحي؛ وأطروحة وحدة الكنيسة وعصمتها، وما إلى ذلك ـ وهذا هو ما حدا بعضَ النقاد إلى الإعراب عن خشية أن يكون شيلر استنبط الديانة المسيحية استنباطًا فلسفيًا، بما يعني أن الظاهراتية لن تؤدّي آنذاك دورًا غير دور «الخادمة التي تجعل العقل خادِمًا لكُلِّ سيد» (EM, IX). وتفيد ردود شيلر على منتقديه أن الأمر لا يتعلّق البتة باستنباط حدوس ظاهراتية من قضايا عقدية (EM, 52).

3. من مصادر الالتباس ما يطلق عليه دوبوي اسم «الالتباس الظاهراتي» (المرجع نفسه، ص17). ويتعلّق الأمر، خصوصًا، بالقضايا المتعلّقة باستعمال ما يدعوه شيلر «تقنية ظاهراتية» والمتعلّقة كذلك بأبعادها ودلالتها. وعندما نتساءل: ما مدى احترام شيلر الحدود الباطنية للإرجاع الظاهراتي، وهو الإرجاع الذي يسمح له بالانتقال من الواقعة إلى الماهية، نكتشف تعارضًا بين النّيات المعلنة التي تَحظُرُ الخلط بين المعرفة الماهوية *Wesenswissen* الظاهراتية والمعرفة الواقعية *Realwissen* الحادثة أو الميتافيزيقية وبين التطبيق العملي، إذ يفاجئنا وهو في حالة تلبّس بإعلان يعلن بموجبه مواقف تتصل بتسخير الوجود الفعلي لموضوعات تصبو الأعمال الدّينيّة إلى الوصول إليها.

فهل يقوى فيلسوف الظاهراتية، الذي يعنى بوصف فعل الوعي الدّيني، على مدّ يد العون إلى الإنسان المتديّن، من خلال مباركة اعتقاده في الوجود الواقعي للموضوع؟ باختصار، هل هو ملزم أن يتبنّى ما تصفه بنية الوعي القصدية؟ يبدو أن شيلر يُقرّ شخصيًّا بعدم وجود التزام أنطولوجي داخل الظاهراتية عندما يعلن أن الحدس الظاهراتي لا يتصل إلّا بالمكوّن الماهوي في الفعل الدّيني (EM, 20)، وهو الأمر الذي يحظر علينا أيّ خلط ممكن بين ظاهراتية الوعي الدّيني والمعرفة الدّينيّة. لكن هذا الإقرار لم يَحُل بينه وبين القول: «إن دائرة الظواهر التي تنفتح أمام الفكر في أثناء الفعل الدّيني تشكل معطى أوّليًا، مثل ظاهرة الألوهية والموجود الفعلي بما هو موجود داخل هذه الظاهرة» (EM, 542).

4. ووَجَّهَ شيلر انتباهنا إلى مشكلة سنعود إليها في الفصل الخامس حينما جعل الوحي جوهر العلاقة المتبادلة بين الفعل الدّيني وموضوعه: فإذا كانت مفردة الوحي مرادفة على نحو ما لمصطلح «الهبة»، فما جنس الظاهرة التي يتعلّق بها الأمر هنا؟ وربما استبق شيلر هنا المعالم العامة لمفهوم يختزن مفارقة، وهو مفهوم «الظاهرة المشبعة»، وهو مفهوم يؤدّي دورًا جوهريًا في «ظاهراتية الهبة» لدى جان لوك ماريون.

5. ويستبعد أغلب الفلاسفة وعلماء اللاهوت المنتمين إلى التوموية الجديدة ظاهراتية هوسرل، وعليه فهم يرفضون شيلر لأسبابٍ لا يصعب فهمها. إذ اتهمه برتسوارا (Przywara) منذ عام 1923 بالانغلاق داخل محايثة الوعي، بالرّغم من شهادته صراحةً بأنه يحاول طبع الظاهراتية بألوان المنعطف الواقعي

والأنطولوجي[14]. وكان هذا الكاتب الذي يثني رانر (Rahner) على «تبصّره المحيّر» ويجعله محاورًا لكبار الفلاسفة وعلماء اللاهوت المعاصرين له تقريبًا[15]، يتتبّع من قرب التطوّر الفكري الذي شهده شيلر. وكان يجعله في مأمن من ردود الفعل المناوئة والحادة التي كان يبديها خصوم شيلر المعادون للحداثة، ومنهم جوزيف غيسر (Geyser) (1869-1948) واليسوعي لينرس (Lennerz H.) اللذان كانا يعتقدان أن رفض البراهين على وجود الله يدخل شيلر في تناقض مع تعاليم المجمع الفاتيكانيّ الأوّل[16]، ويفضي به إلى تبنّي «لاأدرية ميتافيزيقية»[17]. وبإزاء ذلك، يبارك برتسوارا ما يجده فيه من كونه «رائد نزعة موضوعية جديدة»[18] بإزاء حساسيته المفرطة تجاه التقاطبات المؤسسة للواقع. ولا ريب في أن انتصاره لشيلر هو الذي منحه الفرصة الأولى للظهور أمام الملإ. ويرى برتسوارا أن مظاهر قصور فكر شيلر، تتمثّل أساسًا في البديل القائم على معنى القيم ومعرفة الوجود، بدلًا من اتهامه بتفضيل المعرفة المباشرة[19].

وفي حينَ ظلّ شيلر يدافع في مقدّمة الطبعة الثانية لكتاب الجانب الخالد في الإنسان *Vom Ewigen* عن «التوموِيّة الحقة المنتمية إلى العصر الوسيط» بالضدّ من التوموِيّة الجديدة المعاصرة لجيله، أعلن لاحقًا أنه تعلّم «ببُطءٍ ومرارةٍ» (SC, 128) الكيفيّة التي تحوّلت بها المعرفة العقلانية لله بناء على الاستدلال العلّي شيئًا فشيئًا إلى عقيدة راسخة حقيقية.

(14) Erich PRZYWARA, *Religionsbegründung. Max Scheler-J. H. Newman*, Fribourg, Herder, 1923, p.106.

راجع كذلك:

«Zu Max Schelers Religionsauffassung», *Zeitschrift für katholische Theologie*, 47 (1923), p.25-49.

(15) Karl RAHNER, «Laudatio auf E. Przywara», in: *Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge*, Fribourg, Herder, 1968, p.267.

(16) H. LENNERZ, *Schelers Konformitätssystem und die Lehre der katholischen Kirche*, Münster, Aschindorff, 1924.

(17) Erich PRZYWARA, «Simmel-Husserl-Scheler», *In und Gegen*, p.53s.

(18) Erich PRYZWARA, *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen*, Nuremberg, Glock & Lutz, 1952, p. 30.

(19) Erich PRYZWARA, *Religionsbegründung*, p.26.

6. ويحق لنا التساؤل عن الطبيعة الخاصة لمذهب أوغسطين الذي يتبنّاه شيلر. إذ لم تكن قراءة شيلر للقدّيس أوغسطين محورًا في النقد الذي يهتم به المتخصّصون في فكر هذا الأخير[20] فحسب، بل أدّت دورًا هائلًا في الدرس الذي ألقاه هايدغر في السنة الدّراسيَّة التي بين عامَيْ 1920 و1921 بجامعة فرايبورغ[21] في موضوع: «أوغسطين والأفلاطونية الجديدة». ويعيب هايدغر على شيلر في هذا الدرس أنه اكتفى باستئناف التضخّم الأنطولوجي السابق، بعد أن زيّنه بطلاء ظاهراتي خفيف[22]. ويعتقد هايدغر أن التوجّه المعياري الكامل الذي انزلق فيه فكر شيلر قد حال بينه وبين اكتشاف خصوصية التأويل الذي أقدم عليه القديس أوغسطين وأصالته فيما يتعلّق بالوجود المسيحي.

7. وبعد أن كان شيلر مناضلًا من أجل وضع فلسفة الدِّين بمنزلة تخصّص مستقل، وقع شيئًا فشيئًا في خريف عمره في حبائل تيارات روحانية تقتات على الفلسفة والدِّين، مثل تيار التيوصوفيا Théosophie(*). ويمثّل هذا الانحراف أخطر الانحرافات المصاحبة لفلسفة الدِّين، وهو ما أُشيرَ إليه مع شيلنغ. وعندما تصبح الفلسفة واعية للصلة الحميمة التي يقيمها الوعي الدِّيني بين الله والإنسان، قد تسلّم قيادها بكل يسر للصُّداع الذي تُحدِثُهُ الكينونة وكأنها الله *Eritis sicut Deus*، وقد تَعُدّ الإنسان (أو الإنسانية) فاعلًا رئيسًا في صيرورة كونية في فعل التأليه، وهي صيرورة توصِّل الإنسانية في ختامها إلى إنتاج الإله. وقد نتساءل عما

---

(20) Charles BOYER, *Essais sur la doctrine de saint Augustin*, Beauchesne, 1932, p.46-96.

(21) Martin HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Ga. 60, p.159.

وسأعود بالتفصيل إلى هذا الدرس في الجزء الخامس من الكتاب. وراجع الكتاب الآتي من أجل أخذ فكرة أوّلية:

Jean GREISCH, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*, Paris, Éd. du Cerf, Coll. «Passages», 2000, p.219-251.

(22) Ga 60, 159.

(*) تمثل هذه الطرق خليطًا من الآراء الذِّهنيَّة الروحانية وتصوّرات الفلسفة العملية التي تبنّاها الكهنة و الرهبان وأهل الإشراق والتصوف. وتمثّل طرقًا مختلفة في البحث عن الخلاص الفردي اعتمادًا على كلّ هذا الموروث، ومن غير الاحتكام إلى تصوّر فلسفي مضبوط، كما ظهر ذلك في كتابات رودولف شتاينر Rudolf STEINER: *Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung*. Rudolf Steiner Verlag. ١٩٩٨ [المترجم]

بقي من الفضائل الدِّينيَّة الأساسية التي أبرزها شيلر في مرحلته المتوسطة ـ مثل فضائل التواضع والندم والثقة إلخ. ـ بعدما تحوّلت المسؤولية تجاهَ الله إلى مسؤولية من أجل الله.

## بيبليوغرافيا

### الطبعات.

*Gesammelte Werke*, 13 vol., édités par Maria Scheler, S. Frings et S.Manfred, Bonn, Bouvier, 1970-1971 (abrégé: GW); *Vom Ewigen im Menschen (Gesammelte Werke*, éd. Maria Scheler, t. V), Berne, Francke, 1954 (abrégé: EM); *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (*Gesammelte Werke* t. II), Berne, Francke, 1954, trad. M. de Candillac: *Le Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, Paris, Gallimard, 1955 (abrégé :F); *Probleme einer Soziologie des Wissens*, trad. S. Mesure :*Problèmes de sociologie de la connaissance*, Paris, PUF, 1993 (abrégé: SC); *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, trad. M. Dupuy, *La Situation de l'homme dans le monde*, Paris, Aubier, 1951 (abrégé: SK); *Six Essais de philosophie et de religion. Introduits par un commentaire de Hans Urs von Balthasar*, conception et traduction de Philibert Secrétan, Fribourg (Suisse), Editions Universitaires, 1996.

### لائحة المراجع.


- BALTHASAR, Hans, Urs von, *Apokalypse der deutschen Seele*, Heidelberg, Kerle, 1939, p.84-192.
- BLESSING, E., *Das Ewige im Menschen. Die Grundkonzeption der Religionsphilosophie Max Schelers*, Stuttgart, Schwabenverlag, 1954.
- DAHM, Helmut, *Vladimir Solov'en und Max Scheler. Ein Beitrag zur Gerchichet der Phänomenologie im Versuch einer vergleichenden Interpretation*, Munich-Salzbourg, Pustet, 1971.
- DUPUY, Maurice, *La Philosophie de Max Scheler*, t.I, *La Critique de l'homme moderne et la philosophie théorique de Scheler*, t.II: *De l'éthique à la dernière philosophie*, Paris, PUF, 1959.

  ——, *La Philosophie de la religion de Max Scheler*, Paris, PUF, 1959.
- EUCKEN, Rudolf, *Die Einheit des Geisteslebens in Bewusßtsein und That der Menschheit*, Leipzig, Veit, 1888.

  ——, *Prolegomena und Epilog zu einer Philosopie des Geisteslebens*, Leipzig, veit, 1888.
- FERRETTI, Giovanni, Max Scheler, vol. I: *Fenomenologia e antropologia personnalistica*; vol. II: *Filosofia della religione*, Milan, Publications de l'Université catholique du Sacré Cœur, 1972.
- FRIES, Heinrich, *Die Katolische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluß Max Scheler auf ihre Formen und Gestalten. Eine problemgeschichtliche Studie*, Heidelberg, F. H. Kerle, 1949.
- FRINGS, Manfred (éd.), *Max Scheler (1874-1928). Centennial Essays*, La Haye, Nijhoff, 1974.
- GABEL, Michael, *Intentionalität des Geistes. Der phänomenologische Denkansatz bei Max Scheler*, Leipzig, St. Benno Verlag, 1991.
- GEYSER, J., *Max Schelers Phänomenologie der Religion*, Fribourg, Herder, 1924.

- GOOD, P. (éd.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern- Munich, Francke, 1975.

- HASKAMP, R. J., *Spekulativer und phänomenologischer Personalismus. Einflüsse J. G. Fichtes und Rudolf Euckens auf Max Schelers Philosophie der Person*, Fribourg- Munich, Alber, 1966.

- HEBER, J., *Das Problem der Gotteserkenntnis in der Religionsphilosophie Max Schelers*, Leipzig, Deichert, 1931.

- HESSEN, Johannes, *Die Werte des Heiligen*, Regensburg, Pustet, 1938.

——. Max Scheler. *Eine kritische Einführung in seine Philosophie aus Anlass des 20. Jahrestages seines Todes*, Essen, Chamier, 1948.

- KALINOWSKI, Georges, *La Phénoménologie de l'homme chez Husserl, Ingarden et Scheler*, Fribourg, Editions Universitaires 1991.

- KREPPEL, F., *Die Religionsphilosophie Max Schelers*, Munich, Kaiser, 1926.

- LENNZER, H., *Schelers Konformitätssystem und die Lehre der katholichen Kirche*, Münster, Aschendorff, 1924.

- NEWE, H., *Max Schelers Auffassung von der religiösen Gotteserkenntnis und ihrem Verhältnis zur metaphysischen*, Würzburg, Becker, 1928.

- PRZYWARA, Erich, *Religionsbegründung. Max Scheler, J.-H. Newman*, Fribourg, Herder, 1923.

——. «Zu Max Schelers Religinsauffassung», *Zeitschrift für katholische Theologie*, 47 (1923), p.25-49.

- SCHAEFFLER, Richard, *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*, Darmstadt, WBG, 1980.

- WOJTYLA, Karol, *Personne et Acte*, trad. G. Jarczyk, Paris, Centurion, 1983.

# الفصل الرابع

# ظاهراتية الدِّين والعلوم الدِّينيَّة
# من أجل مناظرة ثلاثية

**-فريدريك هايلر، يواكيم فاخ،**
**غيرادوس فان دير لوف، ميرسيا إلياد-**

أعكف في هذا الفصل على تحليل الطريقة التي لجأ بها بعض المختصين في العلوم الدِّينيَّة وفي تاريخ الأديان على الخصوص إلى اعتماد المنهج الظاهراتي، من خلال العودة إلى ظاهراتية هوسرل، على نحوٍ مباشرٍ أو غير مباشرٍ. فكيفَ السبيل إلى تقويم الرهانات الفلسفية التي ترفعها هذه المحاولات الساعية إلى استحداث صلة ما موجودة بين المجالين معًا؟ يعتقد المدافعون عن العقلانية العلمية في صورتها المجرّدة الخالصة أن الأمر لا يخلو من أن تكون تلك المحاولات مجرّد محاولات متعثّرة، أو أن تكون بعكس ذلك محاولات رزينة أكثر ممّا ينبغي، عندما تبتغي الاستفادة من الموقفين معًا في الوقت نفسه. وأقتصر في هذا الفصل على مناقشة أربعة كتّاب «معتمدين» في فلسفة الدِّين، وهم فريدريك هايلر (Friedrich Heiler) (1892-1967) ويواكيم فاخ (Joachim Wach) (1898-1955) وغيرادوس فان دير لوف (Geradus Van der Leeuw) (1890-1950) وميرسيا إلياد (Mircia Eliade) (1907-1986).

ولم تكن النبوءة التي افتتح بها بورنوف (Burnouf) كتاب علم الأديان نبوءة كاذبة، وهي: «لن تغيب شمس القرن الحالي دون أن تشهد توحيد هذا العلم الذي لا تزال عناصره مشتتة، وهو علم نصطلح عليه لأول مرة بعلم الأديان[1]، مع التذكير بأنه علم لم يعرفه الأسلاف، ولا يزال غير محدّد المعالم». ولم تراود أحدًا، بعد قرنٍ من ذلك، فكرة التشكيك في الوجود الفعلي لهذا العلم. ونجد من بين روّاده المباشرين أو غير المباشرين كثيرًا ممن نَعُدُّهم روّاد المقاربة الظاهراتية: فعلى الجانب الألماني نجد كريستوف ماينرس (Christoph Meiners) الذي يُحيِّي فيه فان دير لوف «الظاهراتي الواعي» الأوّل ويوهان غوتفريد هيردر (Herder) (1744-1803) وفريدريخ شلايرماخر؛ ونجد على الجانب الفرنسي بنيامين كونستان (Benjamin Constant) (1767-1830) وبيير دانييل دو لاسوسي (Pierre-Daniel Chantepie de la Saussaye) الذي ابتكر مصطلح «ظاهراتية الدِّين».

وقد استعمل فريدريك ماكس مولر (Friedrich Max Müller) (1823-1900) أوّلَ مرة المصطلح الألماني *Religionswissenschaft* (علم الدِّين) بمعناه الاصطلاحي سنة 1867. وقد أنشئت بعدَ سنوات من ذلك الكراسي العلمية الأولى في تخصّص تاريخ الأديان بمدينة جنيف بسويسرا سنة 1873، وبهولندا، إذ أسندت إلى بيير دانيل دو لاسوسي وإلى بتروس تيله (Petrus Thiele) (1830-1902). وقد افتُتِحَ كرسي بالكوليج دو فرانس بمدينة باريس عام 1880 شغله على التوالي كلٌّ من ألبرت (Albert) وجان ريفيل (Jean Réville) وجان باروزي (Jean Baruzi) وهـ. ش. بيوش (H. Ch. Puech) وألفرد لوازي (Alfred Loisy)، وكذلك افتُتِحَ كرسي آخر بالمعهد الكاثوليكي بباريس أيضًا. ولم تشهد ألمانيا إنشاء الكراسي الأولى في تاريخ الأديان إلّا ابتداء من سنة 1910 بمدينتي برلين وليبزغ.

وقد يُستحسَنُ أن يعودَ القارئ الفرنسي إلى الدِّراسات التركيبية التي نشرها كلٌّ من جان سيغي (Jean Séguy)[2] وميشيل ميسلان (Michel Meslin)[3] وجاك

---

(1) E. L. BURNOUF, *La Science des religions*, Paris, Maisonneuve, 3e éd. 1870, p.3.

(2) Jean SÉGUY, *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris, Cujas, 1970.

(3) Michel MESLIN, «L'histoire des religions» H. C. Puech (éd.), *Histoire des religions*, Paris, GALLIMARD, coll. «Encyclopédie de la Pléade, 1976, vol. III, p.1279-1328; Id., *Pour une science des religions*, Paris, Éd. du Seuil, 1973; Id., *L'Expérience humaine du divin. Fondement d'une anthropologie religieuse*, Paris, Éd. du Cerf, 1985.

واردنبورغ (Jacques Waardenburg)[4]، لمن شاء الاطّلاع اطّلاعًا عامًّا على القضايا المعرفية (الإبستيمولوجيّة) والأنثروبولوجيّة التي تثيرها المباحث الغامضة التي نطلق عليها تارةً مصطلح «علم الدِّين» «science de la religion» ونطلق عليها تارةً أخرى مصطلح «علوم الأديان» «sciences des religions» أو مصطلح «العلوم الدِّينيَّة» «sciences religieuses». وعلينا عدم التقليل من أهمية البعد المعرفي الذي تكتسبه ملاحظة عابرة في الظاهر افتتح بها واردنبورغ Waardenbourg[5]. مقدّمة كتاب علم الأديان، هي: «حينما تتوخّى دراسة الظواهر الدِّينيَّة أن تصبح علمية، تؤدّي إلى إحداث «قطيعة معرفية» مع الفكرة التي تكوّنها الذات المتديّنة عن نفسها وعن موضوع اعتقادها». ومن جانب آخر، لا ينبغي للعالم أن يُغفِلَ كونَ مجال دراسته يفترض سلفًا وجود «أنطولوجيا جهوية» ontologie régionale بناء على الأطروحة المشهورة لهايدغر. فقد حاول فلاسفة ظاهراتية الدِّين، موضوع فحصنا الآن، احتلال منزلة بين المنزلتين في مثل هذه الوضع غير المريح بين مجال البحث العلمي الذي ينشئ فيه الباحث موضوعات البحث الخاصة به، ومنطقة محدّدة من الظواهر يحسن أن يطلق عليها الباحث العبارة المأثورة: «بِقَدْرِ الظاهر، تكوّنُ الكينونة».

وعندما سعت مدارس فينومينولوجيا الدِّين إلى تحقيق هذا المسعى واجهت الاعتراض الذي يفيد أنها تبحث دون جدوى عن ربع خالٍ لا حياة فيه. وسأستوحي الصياغة العامة لمشكلتنا من المؤرخ الإيطالي الكبير رافائيل بيتازوني (Raffaele Pettazzoni)، وهو تلميذ بينيديتو كروتشي (Benedetto Croce). إذ يرى المؤرخ أن كلّ ظاهرة *phainomenon* تمثّل بنية وراثية *genomenon*[6]، بالمعنى الذي يفيد أن معناها لا ينفصل عن تكوينها. ولكن، ألا يحق لنا التساؤل

---

(4) Jacques WAARENBURG, *Des dieux qui se rapprochent. Introduction systématique à la science des religions*, Genève, Labor et Fidès, 1993.

وهذا الكتاب نسخة معدّلة من الكتاب الذي نشر أولًا بالألمانية بعنوان:

*Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*, Berlin, W. de Gruyter 1986; Id., *Perspektiven der Religionswissenschaft*, Altenberg- Würzburg, Oros- Echter, 1993.

(5) Jacques WAARENBURG, *Des dieux qui se rapprochent*, p.11.

(6) Raffaele, PETTAZZONI, *La Religion dans la Grèce antique*, trad. J. Gouillard, Paris, Payot, 1953, p.18-19.

بإزاء ذلك: ألا تَتَوَفَّرُ البنية الظاهرة *phainomenon* على قابلية تعقّل خاصة بها وتختزل في الأسباب التي تفسّر تكوينها التاريخي؟ قد يراهن بيتازوني على تكامل المقاربتين، عندما يؤيِّدُ فكرة أن «الظاهراتية والتاريخ الدِّيني ليسا علمين، بل يُعَدّانِ مظهرين متكاملين لعلم الأديان بصورته الشمولية، ويتوفّر علم الأديان بما هو علم على خاصة محدّدة يمنحه إياها محوره الخاص والفريد في البحث»[7].

وتجعلنا هذه الأطروحة نواجهُ مباشرة المشكلاتِ التي تقدِّمُها «المناظرة الثلاثية» التي أشرنا إليها في التقديم العام للكتاب. فقد كان التتّبع النظاميّ لإمكان مقاربة «ظاهراتية» في حقل علم الأديان ثمرة جهود الجيل الأول من تلامذة ترولتش (Troeltsch) وفيبر (Weber) وسودربلوم (Söderblom) وأوتو (Otto). وقد ظهرت الأعمال الأولى المهمّة في ظاهراتية الدِّين في مستهل العشرينيّات، إذ ينتمي قسم كبيرٌ منها مباشرة إلى اللاهوت البروتستانتي. والكفايات الفلسفية واللاهوتية والتاريخية التي يفصح عنها هؤلاء الروّاد تجعلهم بمنزلة «الآخر المثقف» «tiers instruits» بالمعنى الذي يخلعه ميشيل سير (Michel Serres) على هذه العبارة. ويحدث هؤلاء الرواد قطيعة نهائية مع الكتّاب الذين أشرنا إليهم في مستهل الفصل الثاني والذين يُحيلون جميعًا، بطريقة أو بأخرى، على نظرية الإحيائية animisme التي انتصر لها تايلر (E. B. Taylor) وأتباعه. وأبحاث ظاهراتية الدِّين التي ندرسها الآن هي معاصرة بخلاف ذلك لأعمال ليفي برول (Levy-Bruhl) في «العقلية البدائية»، وكذلك تعاصر مرحلة ازدهار اللاهوت الجدلي الذي كان كارل بارت (Karl Barth) (1886–1968) وغوغارتن (Friedrich Gogarten) (1887–1967) وتوينزين (Eduard Thurneysen) (1888–1974) وبرونر (Emil Brunner) (1889-1966) أبرز حملة ألويته. وقد زامنَ العصر الذهبي لظاهراتية الدِّين تقريبًا المرحلة التي ابتدأت بكتاب ليفي برول بشأن العقلية البدائية (1922) وانتهت بكتاب ليفي ستروس (Lévi-Strauss) بشأن الفكر البري (1962).

(7) Raffaele, PETTAZZONI, «The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development» In, M. Eliade et J. M. Kitagawa (ed.), *The History of Religions. Essays in Methodology*. Chicago, The University of Chicago Press, 1959, p.66.

## ماهية الدِّين وتجلّياته

- فريدريك هايلر -

حينما نشر أوتو كتاب المقدّس خلال سنة 1917، ناقش فريدريك هايلر (Friedrich Hellier) (1892-1967) بجامعة ميونيخ أطروحته في الفلسفة في ظاهرة الصلاة، وقد كانت أضخم أطروحة كُتبت حينئذ في الموضوع. وقد أتبع أطروحة الدكتوراه مباشرة أُطروحةَ الأهلية في مفهوم التأمّل في البوذية، بِما خوّل الباحث الشاب أن يشغل كرسي التاريخ العام للديانات بكلّية الفلسفة بجامعة ميونيخ. وقد أثارت أُطروحة الصلاة *Das Gebet* التي نشرت سنة 1918 انتباه سودربلوم وأوتو. وقد استدعى سودربلوم هايلر إلى جامعة أوبسالا بالسويد لإلقاء محاضرات عن ماهية الكاثوليكية، وكان أن أدّت زيارته لكنيسة فادستينا Vadstena وممارسة شعائر غير كاثوليكية إلى إحداث قطيعة مع الكنيسة الكاثوليكية. وقد عُيِّنَ سنة 1930 أسقفًا في الكنيسة الغاليكلنية.

وكانَ لِسودربلوم وأوتو أثرٌ حاسمٌ في تعيين الباحث الشاب في منصب كرسي تاريخ الأديان بكلّية اللاهوت بجامعة ماربورغ، وهي التي كانت آنذاك بألمانيا كـ «قبلة علم الدِّين». وقد شغل هذا المنصب بين سنتي 1920 و1960، مع نفي إجباري تعرّض له سنة 1935 إلى كلّية الفلسفة، عقابًا له على توقيع عريضة الاعتراض على المرسوم الذي أصدره النازيون سنة 1934 والذي كان هدفهم فيه إقصاء الجنس غير الآري من الحرم الجامعي.

كان هايلر متعاطفًا مع تيار الحداثة، كما تشهد على ذلك مراسلاته المبكرة مع البارون فون هوغل (von Hügel)، وقد وقّع سنة 1947 سيرة ذاتية لألفرد لوازي (Alfred Loisy) نقرأ فيها سيرته الذاتية بين السطور. ونجد نصًّا للوازي يُظهِرُ الروح التي تدب في أعمال هايلر من بدايتها إلى نهايتها: «بالرَّغم من أن الأجواء مكفهرة اليوم، يلوح أن نوى المذاهب العقدية dogmatismes، المختالة على الدوام والمزدانة بلغة البيان، بدأت تخور شيئًا فشيئًا بفعل الشطط الذي تقع ضحيَّةً له، وكذلك يبدو أن العقول بدأت تضيق ذرعًا بالرموز الضيقة وأن الأنفس تنفر من تصلُّب القلوب ومن تحوُّلها إلى كراهية. وعليه، يحق لنا أن نخلِّف بين

ظهرانينا كلمة سلام ونية صادقة لمن يحتفظون من الإنجيل القديم بفكرة أن الحقيقة هي المحبة وهي الطيبة[8]، عندما نراعي ترتيب الأشياء الأخلاقية». وفي الصفحات الأخيرة من دراسته عن لوازي، يعرب هايلر عن اقتناعه بأن العناصر الدِّينيَّة بحقٍّ، التي يتضمّنها فكر لوازي، سواء أكانت عناصر مسيحية أم كنسية، ستحظى في النهاية بمكانتها اللائقة داخل الكنيسة الكاثوليكية الرومانية نفسها. ويعرب بعد ذلك عن حلم يراوده كذلك في أثناء الاضطلاع بدراساته الظاهراتية للكاثوليكية وللكنائس الشرقيَّة، وهو حلم أن يعترف «الحبر الأعظم» أمام الملأ بالجرائم التي ارتُكبت باسم الدِّين الكاثوليكي.

ولا تنفصل أعمال هايلر في ظاهراتية الدِّين، التي نجد بينها دراسة عن دور النساء في الديانة، عن التزامه الشخصي بلا هوادة من أجل الحوار المسكوني بين الكنائس، وهو التزام اتّسعَ ليشمل حلم تعايش الديانات الكبرى فيما بينها، على أسس الحوار والتفاهم. ويجد هايلر صورة رمزية تشهد لذلك في نصب Hsi-an-fu المحفوظ بمتحف كسيان بالصين، حيث تحيط رموز الديانات الصينية التقليدية الثلاث، (وهي التنين في الكونفوشيسية، والسحابة في الطاوية، واللؤلؤة وورقة التوت lotus في البوذية) بالصليب المسيحي (RM, 783).

ولا يزال هايلر يفضّل المقاربة السيكولوجيَّة في كتابه في ظاهراتية الصلاة، وهو كتاب سرعان ما تحوّل إلى مرجع لا محيد عنه، ولو كان يؤكد أن أهم مصادر الباحث تعود إلى تاريخ الأديان أنفسها. ولا يوجد طريق مختصر بامتياز للكشف عن ظاهرة شديدة التعقيد مثل ظاهرة الصلاة غير طريق المقارنة المهتمة بإقامة تنظيم داخل فئات نموذجيَّة (G, 17). ولم يكفّ هايلر، منذ درسه الافتتاحي بجامعة ماربورغ، عن تأييد فكرة أن مثل هذه المقاربة القائمة على المقارنة التاريخية والسيكولوجيَّة وليس «الأفكار المذهبية المسبقة والمتواضعة» هي وحدها القادرة على إنصاف عبقرية مارتن لوثر الدِّينيَّة. بعد ذلك فقط، يحق لفيلسوف الدِّين أن يشرع في عمله وأن يحكم على قيمة التجربة الدِّينيَّة، وهو حكم قيمة ملزم أن يستحضر ذاتية المفكّر على نحوٍ ما.

(8) Alfred LOISY, *Choses passées*, Paris, Nourry, 1913, p.VIII.

ولعلَّ عصارة فكر هايلر متضمَّنة في دراسته مظاهر الدِّين وماهيته *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*، وقد صدرت سنة 1961 بصفتها المجلَّد الأول الذي يفتتح سلسلة «ديانات الإنسانية»[9] «Religionen der Menschheit». وقد قُدِّمَت المقاربة الظاهراتية في هذه الدِّراسة بصفتها أحَدَ المناهج المعتمدة في التاريخ المقارن للأديان.

وعلى العالم المقارن الذي يتبنَّى بحسب هايلر مقولة ماكس مولر (Max Müller): «من اكتفى بمعرفة ديانة واحدة، لم يعرف في الحقيقة أيَّة ديانةٍ» احترام خمسة مطالب أساسية، إذا ما رغب في تجنّب الوقوع في مقاربات سطحية، بل اعتباطية.

ويفرض عليه المطلب الأول الإقدام على مقاربة استقرائية صارمة، بإزاء القَبْلية الفلسفية أيًا كان مصدرها. ويتعلّق الثاني بالمهارات الفيلولوجيَّة المطلوبة لتجنُّب المماثلات السطحية والمضلّلة. ويُلاقي مبدأ «العودة إلى الأشياء أنفسها»، بالنسبة عند مؤرِّخ الأديان، في جزء كبير منه، مطلب العودة إلى الينابيع، أي إلى النصوص المؤسّسة لمختلف التقاليد الدِّينيَّة. وعلى مؤرخ الأديان (وفيلسوف الظاهراتية دون شك) معرفة لغةٍ شرقية واحدة في الأقل، زيادةً على اللغات الثلاث المحفورة في صليب المسيح (Jn 19, 20). وليس مُصادَفةً أن يكون كبار فلاسفة الظاهراتية متبحّرين في الوقت عينه في حقل الفيلولوجيا (فقد كان سودربلوم في البدءِ مختصًا في الفارسية، وكان أوتو مختصًا في الدِّراسات الهنديَّة، وكان فان دير لوف عالمًا في حقل الدِّراسات المصرية القديمة).

ويتكامل المطلب المنهجي الثالث والمطلب الثاني. إذ يدعو هايلر فلاسفة الظاهراتية إلى التشبّع بالمناخ الخاص بكلّ ديانة، بِما يقتضي ضرورة الإقبال على طقوسها ومعابدها. ويبدو الأمر كما لو أن كلّ ديانة تتمتّع بمناخ وجداني خاص بها، يكشف عن طريقة مخصوصة تفصح بها الذات عن وجودها ـ نجاةً ـ العالم، أي يفصح عن مزاج أساسي *Grundstimmung* لا ينفصل عن

(9) نجد نسخة محمّلة بين الصفحتين 13 و45 من الكتاب الجماعي *Die Religionen der Menschheit* وهو كتاب يتضمّن كذلك تقديمًا للمسيحية (637-783) بتوقيع هايلر.

الوجدان *Befindlichkeit*، إذا ما شئنا صياغة ذلك على وفق معجم تحليلية هايدغر للكائن ـ هنا (الدازين).

والمطلب الرابع هو مطلب المنظور الكوني visée الذي يُعارِضُ كلّ انغلاق عقدي dogmatisme لا يُقسم إلّا بالأركان التي بني الدِّين عليها، أو يرسّخ عقيدة رجال الدِّين داخل الديانات المختلفة. والمطلب الخامس والأخير ظاهراتي بامتياز. إذا يَنوطُ هايلر بفيلسوف الظاهراتية، بالرجوع إلى مقاربة شلايرماخر وبنيامين كونستان (Benjamin Constant)، مهمة الانتقال من الكثرة الملازمة للظواهر *phainomena* إلى الأيدوس *eidos*. ويعتمد التوجه العام الذي تستند إليه مقاربته الذاتية على الانتقال من الظواهر إلى الماهية، بخلاف مقاربة باقي ممثّلي ظاهراتية الدِّين. وتقوم المقاربة المعتمدة لديه على قلب الترتيب الذي تبنّاه شلايرماخر في مقالات في الدِّين: سنكتشف الماهية المحتجبة للدِّين انطلاقًا من التجلّيات التاريخية.

ولا تخضع هذه المقاربة للإكراهات المنهجيَّة «الموضوعية» التي رتَّبناها فحسب، بل تفترض كذلك موقفًا معيّنًا من جانب الباحث. ويرجع هايلر عناصر هذا الموقف إلى تعليمات ثلاثةٍ رئيسة. إذ ينص العنصر الأول في هذه التعليمات على الموقف الأساس المتصل بالاحترام، وهو ما نجد شهادة له في سفر الخروج الذي يمثّل الخيط الناظم في كلّ هذا البحث. ومبدأ «إنقاذ الظواهر» (*sôzein ta phainomena*)، بحسب صياغة أفلاطون وأرسطو، لا يفيد غير ذلك. فلا «نحافظ» على الظواهر إلّا إذا احترمنا الطريقة التي تُقَدَّم بها، أي إذا احترمنا شكل ظهورها الخاص بها.

والعنصر الثاني في التعليمات شائك أكثر: فمن يسعى إلى فهم الظواهر الدِّينيّة لا ينبغي له إخفاء خبرته الذاتية الخاصة. فهل يعني ذلك أن مهمة وصف الظواهر الدِّينيَّة تظلّ مقتصرة على من يعتنق عقيدة دينية محدّدة؟ هذا ما يوحي به القول المأثور *«Similia similibus cognoscuntur»* («معرفة المثيل») ومقابله المتشدّد في القول المأثور عن القديس أوغسطين *«res tantum cognoscitur, quantum diligitur»* («لا نعرف شيئًا إلّا بِقَدْرِ ما نحبّه») ويتضاعف تعقيدُ المشكلة في المطلب الثالث الذي يطالب فيلسوف

الظاهرانية بالتعامل بجدّية مع ادّعاءات الحقيقة التي ترفعها مختلف الديانات. أفلا يعني ذلك أننا ندخل من النافذة شيطان الانغلاق العقدي الذي طردناه من الباب؟ يعتقد هايلر أن أفضل طريقة لحل المعضلة هي «تحصيل إيمان كوني» بالإله الحيّ وبتجلّياته في التاريخ.

ويقترح هايلر التفريقَ بين مقاربات ثلاث ممكنة، بغية التطبيق العملي للمنهج الظاهراتي.

وتعتمد المقاربة الأولى تقطيعًا طوليًّا، تقارن بموجبه ما يقبل المقارنة بين الديانات. أمّا المقاربة الثانية فتعتمد تقطيعًا عموديًّا تُصَنِّفُ بموجبه الديانات المختلفة تصنيفًا عقلانيًّا إلى فئات تضمّ الخصائص المميّزة للديانات، بناء على معايير التنظيم الاجتماعي وتمثّل الألوهية والمواقف المتخذة من العالم والحياة وعلى معيار المنظور السيكولوجي.

وتتسرّب المقاربة الثالثة، وهي أكثر المقاربات طموحًا من الناحية الفكرية، إلى سائر منشورات هايلر. وتقوم على معالجة الظواهر الدِّينيَّة بوساطة دوائر تضيق شيئًا فشيئًا باتّجاه المحور:

1. إذ تتشكّل «الدائرة الخارجيَّة» للدِّين من التجلّيات الحسية للظاهرة الدِّينيَّة التي يقسمها هايلر إلى ثلاثة مقاطع: الموضوعات والأفعال التي نَعُدُّها «مقدّسة»، والتي تُحيل على مكان وزمان وأعداد «مقدّسة»؛ والأحاديث والكتب «المقدّسة»؛ والإنسان القدّيس والجماعة القدّيسة.
2. وتحدّ الدائرة الثانية المحصورة أكثر مجال التمثلات الدِّينيَّة. وتشكّل هذه التمثّلات نواة عقلانية لا تخلو منها الديانات التاريخية، بالنظر إلى فكرة الله وفكرة الخلاص وفكرة الوحي.
3. وتتشكّل الدائرة الثالثة من التجربة الدِّينيَّة بمعناها الدقيق ومن أشكال المعيش الوجداني داخل الوعي الدِّيني. ويردّ هايلر كل هذه الظواهر إلى ثلاثة مواقف أساسية: الاحترام والحبّ والإيمان الواثق.

ويخطو بعد ذلك خطوة حاسمة على طريق فهم ماهية الدِّين من خلال افتراض أن كلّ هذه المظاهر الروحية المختلفة لا تعدو أن تكون الآن مظهرًا خارجيًّا لتجربة

صوفية ضمنية يتجلّى الله بفضلها للإنسان بما هو قداسة وحبّ وحق مطلق. لكن الله الذي يتجلّى هكذا يظل «إلهًا محتجبًا». وتردّنا كلّ محاولة للكشف عن ماهية الدِّين من خلال الظاهراتية إلى هذا السرّ المتصل بالإله المحتجب.

ويعيد هايلر الصلة بحدس نيقولاوس الكوزانيّ (Nicolas de Cuse) الذي يفيد أن المطلق الإلٰهي يتعالى على كلّ ما يستطيع الوعي المحدود إدراكه. وتصبح كلّ ديانة مطالبة بتحمّل أمانة ثقيلة تتصل باكتشاف التعبير الأكثر صدقًا عن جوهرها الخاص بها، بدلًا من البحث عن جوهر الدِّين في قاسم مشترك فضفاض. بهذا المعنى وَحدَهُ تصبح الديانة مؤهّلة للإدلاء بدلوها في أفق تفاهم أفضل بين الديانات.

ولا ينبغي لنا أن نفهم برنامج عمل هايلر كما لو كان إطلالة عامة ومختصرة على مجموع الديانات، مقارنة لها بالنظرة التي يلقيها رائد الفضاء على كوكب الأرض من فوق محطته الفضائية. فلا يتعلّق الأمر إلّا بخطوط توجيهية يستطيع فيلسوف الظاهراتية والمؤرخ، وربما عالم الدِّين كذلك، الاستئناس بها من أجل السير قدمًا في الدِّراسة، من خلال طرح أسئلة خصبة. ونجد مثالًا لافتًا لتطبيق هذه الخطاطة التوجيهية في الطريقة التي استُثمِرَ بها هايلر مؤخرًا من لدن بيتر ماك كينزي (Peter McKenzie)، وهو من جامعة لايسستر، من أجل محاولة بلورة تصوُّره الخاص لِلظّاهراتيَّة المسيحية[10].

(10) Peter MCKENZIE, *The Christians. Their Practices and Beliefs. An Adaptation of Friedrich Heiler's Phenomenology of Religion*, Nashville, Abingdon Press, 1988

# بيبليوغرافيا

## الطبعات.

*Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, Munich, (1918), Munich- bâle. E. Reinhardt, 5. éd. 1969 (abrégé: G); trad. E. Kruger et J. Marty, *La prière*, Paris, Payot, 1931; *Das Wesen des Katholizismus*, Munich, E. Reinhardt, 1920; *Die buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, Munich, 2. éd. 1922; *Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung*, Munich, Reinhardt, 2. éd., 1970; *Die Ostkirchen*, Munich, 2. éd., Reinhardt, 1971; *Die Frau in den Religionen der Menschheit*, Berlin, W. de Gruyter, 1977; *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart, Kohlhammer, 1961 (abrégé: EWR); *Die Religionen der Menschheit*, Ph. Reclam, 3. éd. 1980 (abrégé: RM); Der *Vater des katholischen Modernismus, Alfred Loisy (1857-1940)*, Munich- bâle, E. Reinhardt, 1947.

## لائحة المراجع.

- HEILER, Anne-Marie (éd.), *Interconfessiones. Beiträge zur Förderung des interkonfessionnellen Gesprächs. Friedrich Heiler zum Gedächtnis*, Marbourg, Elwert, 1972.
- LANCZKOWSKI, Günter, *Einführung in die Religionsphänomenologie*, Darmstadt, WBG, 1978.
- PRZYWARA, Erich, «Gott in uns oder Gott über uns? Immanenz und Transzendenz im heutigen Geistesleben», *Stimmen der Zeit*, 53 (1923), p.343-362.
- WAARDENBURG, Jacques, «Friedrich Heiler und die Religionsphänomenologie. Eine kritische Würdigung». *Marburger Universitätsreden*, 18 (1992), p.21-50.
- MCKENZIE, Peter Rutherford. *The Christians.Their Practices and Beliefs. An Adaptation of Friedrich Heiler's Phenomenology of Religion*. Nashville, Abingdon Press, 1988.

## الإنساني الأبدي والخاصية الاجتماعية الدينية

- يواكيم فاخ -

إذا كان هايلر ما فتئ يؤكد منذ أعماله المبكرة أهمية الدور الذي يؤدّيه مصطلح الفهم في علم الأديان، فالفضل يرجع إلى أحد تلامذة الجيل الأول الذي يصغره بثماني سنوات في تبويئه صدارة مذهبه الإبستيمولوجي المتصل بعلم الدين. ويتعلّق الأمر بيواكيم فاخ المنحدر من مدينة كيمنتس Chemnitz، وهو من سلالة المؤلف الموسيقي ميندلسزون (Felix Mendelssohn Bartholdy) الذي ينحدر من سلالة الفيلسوف اليهودي الكبير موسى ميندلسزون (Moïse Mendelssohn) (1729-1786).

شرع فاخ (Wach) في دراساته الجامعية سنة 1918 بليبزغ، حيث تابع محاضرات هانس هاس (Hans Haas) المختص في الدّراسات اليابانية. وفي ختام رحلة أكاديمية واسعة، تميّزت بالإقامة بمدينة ميونيخ لمتابعة محاضرات هايلر، وبمدينة فريبورغ المطلّة على بريسغاو حيث تلمذَ لهوسرل، وبمدينة برلين حيث تلمذَ لترولتش (Troeltsch) ولفون هارناك (von Harnack)؛ ثم ناقش سنة 1922 (وهي السنة نفسها التي نشر فيها روزنتسفايغ (Rosenzweig) كتابه **نجمة الفداء** *Etoile de la Rédemption* أطروحة في الفلسفة، وقد خُصِّصَت الأطروحة لعرض الخطوط الموجّهة لظاهراتية فكرة الفداء، المنشورة بالألمانية بعنوان **فكرة الفداء وتأويلها** *Der Erlösungsgedanke und seine Deutung*.

وقد حَصَلَ فاخ بعد سنتين من ذلك على الأهلية من جامعة ليبزغ بأطروحة تحمل عنوان **معالم على طريق تأسيس علم الدّين** *Prolégomènes à la fondation de la science de la religion*، وهو ما قد يُعَدّ بمنزلة أول كتاب منهجيّ خاص بإبستيمولوجيّة العلوم الدّينيّة. ويُظهِرُ الكتاب أحد طموحات فاخ الكبرى التي تندرج ضمن خط فلسفات الحياة لكلٍّ من فلهلم ديلتاي (Wilhelm Dilthey) وجورج زيمل (Georg Simmel): وهو طموح استكمال كتاب ديلتاي الذي يحمل عنوان **مدخل إلى علوم الروح** أو «**العلوم الإنسانية**» بتأمّل فكري في الافتراضات الإبستيمولوجيّة الضمنية والرهانات الفلسفية التي يفصح عنها علم الدّين *Religionswissenschaft*، وهو علم لم يصل إلى نضجه الكامل إلّا في أعقاب

الحرب العالمية الكبرى. وقد قاده الدفاع المستميت عن استقلالية العلوم الدّينيّة إلى مناصرتها في الوقت نفسه بالضدّ من عالم الدّين ألتهاوس (Althaus) وظاهراتية الدّين التي تزعّمها شيلر.

ولم يكفّ فكره عن الدوران حول قضايا تهم فلسفة الدّين وعلم اللاهوت في الديانات، بالرّغم من إلحاحه على استقلالية «علم الدّين». وتتعلّق القضية المحورية عنده بشروط فهم الظواهر الدّينيّة فهمًا حقيقيًا.

ويفصح هذا الانشغال عن نفسه في الدّراسة العملاقة المتألّفة من ثلاثة مجلّدات التي عكفت على فحص ازدهار نظريات الفهم والتأويل في القرن التاسع عشر. وقد ظهرت الدّراسة بعنوان الفهم *Das Verstehen* (1926-1933)، وقد خوّلَهُ نشر المجلّد الثاني الحصول على شهادة الدكتوراه في علم اللاهوت من جامعة هايدلبيرغ.

وقد فحص الدرس الافتتاحي الذي ألقاه فاخ بجامعة ليبزغ علاقة الأستاذ بالتلميذ. وتشهد الدّراسة التي نشرت سنة 1925 بعنوان الأساتذة والتلامذة *Meister und Jünger* على جانب آخر من شخصية فاخ الثقافية. إذ يشارك فاخ آخرين في الدعوة إلى ثقافة نخبوية تعنى بابتكار وسائل تعبير جديدة عن علاقة الأستاذ بتلامذته، وهي العلاقة التي نهض لها الشاعر شتيفان جورج (Stefan George) وتلامذته[11]. وقد شغل فاخ سنة 1927 أول كرسي أنشئ بالجامعة الألمانية على الإطلاق في تخصّص سوسيولوجيّة الأديان. وهاجَرَ فاخ، بعد استغناء الجامعة عنه بحكم انتمائه إلى «جنس غير آري» عام 1935، إلى الولايات المتحدة، حيث درَّسَ تاريخ الأديان بجامعة براون برود إيسلاند Brown de Providence طوال عشر سنوات، قبل تعيينه بجامعة شيكاغو سنة 1945، حيث خَلَفَهُ ميرسيا إلياد (Mircia Eliade).

والتحق فاخ، بحكم انتمائه في الأصل إلى كنيسة لوثر، بالكنيسة الأسقفيّة الأميركيّة بمدينة شيكاغو. وتمثّل هذه الكنيسة غاية التعبّد *worship* أفضل تمثيل،

---

(11) عن الموضوع نفسه، انظر:
Michel MESLIN (éd.), *Maitres et disciples dans les traditions religieuses*, Paris, Éd. du Cerf, 1990.

وهي غاية تجسّد عندَهُ روح الديانات. لكن موته المفاجئ حالَ بينه وبين الاستجابة للدعوة التي وجّهتها إليه السلطات الأكاديمية بجامعة ماربورغ، والتي كانت تمنّي النفس بأن يقبل كرسي علم اللاهوت النظامي الذي كان رودلف أوتو يشغله آنذاك[12].

## التفسير والتأويل والفهم: «شيوخ الفهم ومهمّات ظاهراتية الدّين».

بالرَّغم من أن الدّراسات التي اضطلع بها فاخ كانت تنصبّ بالأساس على تاريخ الديانات، فقد اقتصر إسهامُهُ المدوَّن الوحيد على نشر كتيِّب عن بوذية ماهايانا Mahayana، وهو الكتيّب الذي نشره بتوبنغن سنة 1925. غير أن إسهامه الشخصيّ في مجال علم الديانات ظهر على وجه الخصوص في الحقل المعرفي وحقل سوسيولوجيا الدِّين. إذ يدافع فاخ بقوة، على منوال ديلتاي، عن انتماء على نحوٍ كامل لـ «علم الدِّين» إلى أسرة «العلوم الإنسانية» (RW, 2-3). ولا يجوز لهذه العلوم الاكتفاء بالتفسير explications، ما دام هدفها الرئيس يتمثّل في فهم الخبرة الروحية وصور الإعراب عنها بصورة موضوعية. وتتمثّل المهمة الأساسية لِعلم الدِّين في فهم الأسلوب الذي تخرج به الذاتية الدِّينيَّة إلى الواقع الخارجي بناء على المنظومة البيانية المتميزة التي تختصّ بها كلّ ديانة.

ويفرّق فاخ بين أبعاد أساسية ثلاثة في علم الدِّين: **البحث الهيرمينوطيقي ووصف مختلف أصناف التجربة الدِّينيّة وسوسيولوجيا الدِّين**، ويمثّل هذا الحقل مجال البحث الذي يُفضّله بامتياز، كما تشهد على ذلك منشوراته المتعلّقة **«بالمدخل إلى سوسيولوجيا الدِّين»** *Einführung die Religionssoziologie*، التي أتبعها سنة 1931 كتابًا بالإنكليزية في سوسيولوجيا الدِّين *Sociology of Religion*.

ولا يقلّ علم الدِّين أهمية عن الكتابة التاريخية، ما دام يستحضر هو أيضًا مقولتي 'الصدق' و'الكذب'. بهذا المعنى، يظلّ هذا العلم منفتحًا على المساءلة الفلسفيّة. إلّا أنّ علينا تأويل معنى الظواهر الدِّينيّة على نحوٍ سليمٍ قبل أن نعكف

---

(12) في أثناء مراسيم الجنازة، ألقى أستاذه السابق فريدريش هايلر كلمة رثاء في حقه، وهو الرثاء الذي نُشر، مع دراسات أخرى، وهي دراسات مذيّلة بجرد كامل لأعمال فاخ من إعداد تلميذه كيتاغاوا (J. M. Kitagawa) ضمن الملف الخاص بفاخ بالمجلة الآتية:
*Archives de sociologie des religions*, 1 (janvier-juin 1956).

على تحديد القيمة المعيارية التي يفصح الدّين عنها. ونحن ننتظر من الهيرمينوطيقا، التي قدّمت خدمات جليلةً لعلم اللاهوت والفلسفة ونظرية الحق، أن تمدّ يد المساعدة إلى علم الأديان، ليستطيع استعمال تعريفات اصطلاحية دقيقة وليستطيع الكشف عن نوع المشكلات التي عليه حلّها. بهذه الطريقة، تعيد الهيرمينوطيقا الصلة مرّةً أخرى بروافدها المبكرة: بالفعل، لم يستطع التأمّل الفكري في الفهم أن يتحوّل إلى نظرية إلّا عندما حاول حلّ المشكلات التي يُثيرها تأويل النصوص الدِّينيّة.

ولا يجوز لنا تأويل الأبحاث التاريخية التي أنجزها فاخ عن روّاد القرن التاسع عشر الذين يَعُدُّهم «أساتذة الفهم» *«Meister des Verstehens»* كما لو كانت أبحاثًا مستقلة ومنفصلة عن بقية إنجازه الفكري. إذ تُلقي هذه الأبحاث أضواء كاشفة على الأساس الإبستيمولوجي (المعرفي) التي يقوم عليها علم الدِّين، بحيث تجعلنا نرى فيها ما يشبه مداخل تمهيدية *Protreptique* إلى هذا العلم الجديد. وتسمح لنا المداخل التي استهلّ بها هذه الدِّراسة العملاقة بالاطّلاع على معالم نظرية الفهم التي تُعنى بالبعد الهيرمينوطيقي لهذا العلم على نحوٍ مباشرٍ.

والرغبة في الفهم قديمة قدم الإنسانية، لأنّ الفهم وعدم الفهم (وسوء الفهم أيضًا!) «ظواهر أصلية». إلّا أن الفهم لا يصاغ بالضرورة داخل قالب فني مخصوص ولا يتحقّق بمقتضى تطبيق قواعد محدّدة المعالم. ثُمَّ إنّ الفهم لم يصبح موضوع تأمّل نظري أو صياغة منهجيَّة أكثر عمقًا إلّا نادرًا. ويهتمّ فاخ في دراسته بهذه الزاوية الأخيرة، أي بزاوية نظريات الفهم؛ وقد أنجز هذه الدِّراسة في ثلاثة مجلّدات:

1. يقدّم المجلّد الأول، الذي يستهله بشعار «كلّ معنى باطني هو معنى المعنى»، رواد النموذج الإبدالي الجديد في الهيرمينوطيقا، وينقلنا من المنظور التقليدي الخاص بـ فنّ التأويل *ars interpretandi* إلى فحص شروط إمكان الفهم. ويتعلّق الأمر بفولف (F. A. Wolff) وآست (F. Ast) وشلايرماخر (Fr. Schleiermacher) وبوك (Boeckh) وهومبولدت (Humboldt). وما يثير انتباه مؤرخ الهرمينوطيقا هو أن فاخ يخصّص مكانة خاصة لأطروحة هومبولدت التي تفيد أن كلّ لغة تاريخية تعرب عن رؤية خاصة للعالم[13]، في أثناء تتبّع الشجرة

(13) لمزيد من المعرفة بشأن راهنية هذه المناقشة، راجع:

= Jean QUILLIEN, «Pour une autre scansion de l'histoire de l'herméneutique». In:

الأُسريّة لهذا النموذج الإبدالي الجديد. وحينما يورد «نظريات هومبولدت الهيرمينوطيقية» (V I, 227) بصيغة الجمع، يتجنّب وصفه بعرض منهجي للهيرمينوطيقا، دون أن يصرفه هذا الموقف عن محاولة استنباط تصوّر أصيل للفهم من مؤلّفات هومبولدت، وهو تصوّر لا تكفّ فيه الاعتبارات المعيارية عن التداخل مع الاعتبارات الوصفية (V I, 241).

فما دواعي اهتمام فاخ بأعمال هومبولدت؟ يرجع السبب الأول إلى أن هومبولدت يُضفي أهمية إيجابية على المسافة (أكانت زمانية أو ثقافية أو سيكولوجيّة فحسب) التي تفصل المؤول عن الموضوع الذي يسعى إلى فهمه، بدلًا من أن يَعُدَّ المسافة الفاصلة ضارّة بالتأويل. ويضيف إلى ذلك الأطروحة التي تفيد أن الفهم، شأنُهُ شأنُ المخيلة المنتجة لدى كانط، لا يكتفي بإعادة الإنتاج، بدعوى أن الفهم يكتفي بشرح المعنى الموجود سلفًا. وعلى المؤوّل إثباتُ أهليّة استثمار المخيّلة من أجل بلوغ المعنى (V1, 234).

ويحظى هومبولدت بمكانة خاصة لدى مؤرّخ الأديان وفيلسوف الظاهراتية، لأنّه كان سبّاقًا إلى إنزال مفهوم «النمط» «type» منزلة مفهومية معرفية (V I, 233). وقد اعتمد كلٌّ من ترينديلينبورغ (Trendelenburg) وديلتاي (Dilthey) وفيبر (Weber)، على هذا التصميم الهيكلي في تشييد أنماطهم النموذجيّة الخاصة بكلٍّ منهم، وهي تصنيفات تشكّل العمود الفقري في مذاهب ظاهراتية الدِّين التي سنعكف على دراستها في هذا الفصل. واستطاع فيبر وديلتاي تشييد تصنيفات خاصة بهما، وهي تصنيفات تشكّل كذلك العمود الفقري في مذاهب ظاهراتية الدِّين. ويسمح التصنيف بإيجاد توازن سليم بين المفهوم العقلاني «للنسق» والتوجّه الجمالي أو التلفيقي الذاتيين بامتياز. ويسمح التصنيف، كما توحي إحدى صياغات هومبولدت المشهورة، «بمقارنة الواقع بالممكن، من أجل الحكم على مدى قدرته على الاقتراب من الضروري» (V I, 237).

ولا تخفى على هومبولدت صعوبات التطبيق العملي للهدف المثالي الذي

---

André LAKS et Ada NESCHKE (éd.), *La naissance du paradigme herméneutique, Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Droysen*, Lilles, Presses universitaires de Lilles, 1990, p.69-121.

وضعه نصب عينيه، وهو القدرة على أن «يضع المرء نفسه في مكان الآخر» *Sichversetzen*. ويتعلّق الأمر بغاية مثاليّة توجيهية أكثر مما يتعلّق بإمكان واقعي. وإذا ما كان الفهم منتجًا، ولا يكتفي بإعادة الإنتاج، فهو يحتمل بالضرورة بعدًا «متكهّنًا»، أي قدرة على الفراسة *Ahnungsvermögen* في معنى شليغل وشلايرماخر. لكننا سنجانب الصواب حتمًا إذا استنتجنا من ذلك وجود ثنائية تقوم على التعارض بين «الإحساس» الذي يجب أن يقود المؤوّل في عملية الفهم وصرامة العقل التحليلي الحريص على ردّ الوقائع بعضها إلى بعض، وعلى احترام منطق العلّة والمعلول بكلّ صرامة. وإذا ما كان هومبولدت لا يكفّ عن التذكير بأن الفرد سرّ لا يوصف ineffable، فإنّه يمنعنا بإزاء ذلك من استنتاج أن السرّ المكنون لا يقبل الفهم. وينبني الفهم بمعناهُ الحق، وإن ظلّ فهمًا ناقصًا على الدوام وقابلًا للمراجعة، على نحو بناء الهرم: إذ تقوم قاعدته العريضة على عدد كبير من الملحوظات التجريبية؛ في حين تتكوّن قمته من عبارة واحدة مقتضبة. هذا هو صنف الهرم الذي حاول هايلر وفاخ وفان دير لوف وإلياد تشييده كلٌّ بطريقته الخاصة.

ويستمدّ فاخ من هومبولدت الأطروحة التي تفيد وجود مستويات متعدّدة من المعطيات العارضة، بما يعني لظاهراتية الدّين تعذر التمييز بحدّ السيف بين المعطيات العارضة والمعطيات الضرورية. ويفصح الأسلوب، الذي ينجح من خلاله الدّين في إدماج عناصر متباينة أو يستبعدها بإزاء ذلك بصفتها عدوى قاتلة، عن «طابعه» المميّز إفصاحًا بلاغيًا. وترى بعض الديانات أن التوجّه التلفيقي الذي يقوم على إدماج عناصر متباينة خطر قاتل؛ في حين ترى ديانات أخرى أنه ثمرة امتزاج إيجابي.

ولم يتعرّض فاخ إلّا في ختام مراجعته للرهانات الهيرمينوطيقية المتصلة بأطروحات هومبولدت الخاصة بصلة اللغة برؤية العالم، وهي الأطروحات التي أثارت كذلك اهتمام غادامير. وبالرُّغم من أن اللغة هي الجسر الذي يسمح للأفراد بالتواصل، تسمح لنا في الوقت نفسه بإدراك حجم الاختلافات التي تفرّق بيننا، وهي المحكّ الذي يواجهه كل مترجم يعلم علم اليقين أن اللغة تشبه آلة البيانو، الذي لا تؤدّي أوتاره الصوت نفسه الذي تعزفه أوتار أخرى عند استعمال آلة بيانو أخرى. وما يصدق على «تجربة الغربة» (أ. بيرمان) التي تضع المترجم

على المحكّ، يصدق على صعوبات فهم ديانة أخرى غير ديانتنا الأصلية «من الداخل»(*). والفهم الحق يشترط «الوعي المتزامن وغير الخافت للصورة اللغوية المألوفة والصورة الغريبة» (V 1, 254). ويحذّر فاخ قرّاءه، من خلال انتباهه إلى مشكلات التفاهم الدّيني المتبادل، من فكرة أن تتحوّل عدم قابلية إرجاع رؤى العالم إلى ظواهر أبسط منها إلى عقبة أخيرة ضد الفهم. ومصادر الفهم الحقيقية (ومصادر المثبّطات الحقيقية) عند هومبولدت، كما هي عندَ فاخ، لا تتشكّل من العقبات اللغوية، بل تقوم داخل الإنسان نفسه. وهذا هو كذلك شرط التواصل الروحي بين الديانات: «لا نفهم الحديث المسموع إلّا إذا كان بإمكاننا النطق به» (V 1, 255).

ويتحوّل الفهم، من هذا المنظور، إلى مهمّة لا نهاية لها. إذ لا يوجد أبدًا فهم كامل، بل نجد أشكال فهم متفاوتة في «نجاحها». ويحتمل عمل الفهم درجات. ونحن نفهم دائمًا «فهمًا تقريبيًا على نحوٍ حسنٍ». وهذا ما يجب علينا ألّا نُغفِلَهُ حينما نطالب علم الدّين بمساعدتنا على فهم الديانات فهمًا تامًّا بقدر الإمكان.

2. ويستهل فاخ المجلّد الثاني بأطروحة ديلتاي التي تعلن أن المهمّة الحالية للهيرمينوطيقا تتمثّل في الدفاع عن يقين الفهم ضد الشكّية التاريخية والاعتباط الذاتي arbitraire subjectif(14). ويقدّم فاخ في المجلد سيرة أربعة عشر ممثّلًا للهيرمينوطيقا الدّينيّة، إذ يضع فاخ شلايرماخر في مقدّمتهم. وتجد قراءتُهُ الجديدة للهيرمينوطيقا الدّينيّة المنتمية إلى القرن التاسع عشر مُسَوّغها في رفض اختزال الهيرمينوطيقا الدّينيّة في حالة خاصة داخل الهيرمينوطيقا العامة، وهي القراءة التي لم يكن مسبوقًا إليها. وقد كان مُدركًا أنّه استنفر جهد البحث، في وقت كان فيه عدد كبير من الفلاسفة (مثل كاسيرر وليت وهايدغر وياسبرز وشبرانغر وبينسفانغر، وغيرهم) يهتمّون بمشكلة الفهم. وسرعانَ ما تخلّت هذه المقاربات، بحسب ما يذكُره فاخ، عن ميراث ديلتاي وترولتش (Troeltsch)

(*) المقصود هو الكتاب الذي نشره الكاتب الفرنسي الراحل أنطوان بيرمان بشأن نظرية الترجمة في الرومانسية الألمانية، اعتمادًا على ثنائية الألفة والغربة. راجع: Antoine Berman, *L'Épreuve de l'étranger*, Gallimard, 1984. [المترجم]

(14) Wilhelm DILTHEY, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, GS VII, 1926, 8. éd. 1992, p.217

(V 2, 8) عندما أدارت ظهرها للقضايا التي يطرحها المذهب التاريخي. ولذلك يقترح التفريق بين 'الفهم' *(Verstehen)* و'التأويل' *(Deuten)*، محاولاً أن يجعل مهمة 'الفهم' متمثّلة في تجاوز مخلّفات المعرفة المتعلّقة بالشروط الموضوعة (V 2, 10)، أو في ضمان حيادها في الأقل. وقد يسمح التأويل لنفسه بكماليات انتقاء موضوع التأويل؛ أما الفهم فهو مطالب بإزاء ذلك بأن يتسلّح بمنهجيَّة صارمة بما يكفي لتجاوز هذا الخطر، بفضل توجيهنا إلى المعايير التي تسمح بتحقيق غائية «الموضوعية النسبية» (V 2, 11).

وبالرُّغْم من أن فاخ يشيد بالأسلوب الجديد الذي واجه به هايدغر مشكلات الحياة الوجودية، يتهمه بالتحوّل إلى ذئب ميتافيزيقي يكتفي بمجرّد التستر بجِلد الخروف لـ «الظاهراتية الهيرمينوطيقية» (V 2, 14). ويؤكد الإلحاح على أولوية الممكن بإزاء الواقع، وهو إلحاح يميّز هايدغر بامتياز، أن كفّة التأويل الذاتي ترجح لديه كفّة الفهم الموضوعي. وبهذا المعنى يؤكّد فاخ أن «لا 'استجلاء' «explicitation» للكائن ـ هنا، ولا نجد غير محاولات لتأويله بالمعنى المحدّد آنفًا. وحدود المعنى المحدود هي كذلك حدود الفهم؛ الله والعالم والإنسان: هنا لم يعد ثَمّة وجود للمعنى المحدود. ولا نفهم التاريخ أبدًا كما هو؛ وبإزاء ذلك، نفهم أشكال التعبير التي تتقدّم أمامنا في صورة مادة تاريخية» (V 2, 15). وهذا الموقف المضاد لهايدغر علامة بارزة أساسية بالرجوع إلى المشكلات التي سنُناقشها في الفصل الرابع من قسمنا الخامس.

وتبرز الهواجس المعرفية التي تراود فاخ على نحوٍ أكبر في مقدّمة المجلّد الثاني ممّا هي عليه في مقدمة المجلّد الأول. وتقوده هذه الهواجس إلى إبداء ملحوظةٍ عابرة، وهي أن التفسير في التحليل النفسي لا هو تأويل ولا هو فهم بالمعنى الهيرمينوطيقي للكلمة (V 2, 17)، بل يفترض نظرية معرفة خاصة به. و«الذوق السليم» «tact» الذي على المؤول أن يحوزَهُ يُعَدُّ من الاهتمامات الأساسية التي تُشَدِّدُ عليها الهيرمينوطيقا الدِّينيَّة، في أثناء الاضطلاع بتأويل يتبلور تحت شعار 'التملّك' «appropriation» (V 2, 19). وموقف فاخ بهذا الشأن ليس هو موقف غادامير الذي يجعل الاجتهاد(*) أساس كلّ فهم. إذ يؤكّد فاخ ضرورة

(*) المقصود من اصطلاح application الذي نسيء ترجمته إلى العربية عندما نستعمل مفردة =

التفريق الكامل بين فعل التوضيح وفعل التطبيق، لدواعٍ تتصل مباشرة بقضايا المنهج التي يواجهها الباحث في علم الدِّين (وهي في الغالب قضايا أخلاقية كذلك!): «المؤوّل ليس نبيًا ولا واعظًا، بل هو فقط من يساعد الآخر على الفهم. وليس المؤوّل هو من يحمل إليه رسالة أو معارف لا تَقبَلُ، بل هو من يريد إقداره على التوصّل بنفسه إلى المعنى وعلى ممارسة الاجتهاد (التطبيق) عند الحاجة. وما ييسر على المؤوّل تحقيق مهمته هو أن الحاجة إلى الفهم لا تقاوم لدى الآخر وأن كل المؤسسات التي توضع في متناوله تجبره على ذلك. ولا يستطيع المؤوّل بما هو مؤوّل توجيه الاجتهاد (التطبيق) الذي ينجزه الآخر. وهذا ما على الهيرمينوطيقا أن تحترمه هي أيضًا» (V 2, 20).

ويتعامل فاخ بالحسّ المرهف نفسه مع مسألة مدى تضمُّن الفهم حكم قيمة. وبالرَّغم من أننا لا نستطيع عمليًا الفصل بين العمليتين، يَصُبُّ التمييز بينهما في مصلحتنا، وهو التمييز الذي لم توفّق مدارس الهيرمينوطيقا الدِّينيّة في القرن التاسع عشر في التزامه التزامًا كافيًا. والمسألة الشائكة هي مسألة المعايير الموضوعية التي قد يُقرُّ بها كلّ الباحثين وتتعلّق بالمنزلة الخاصة التي يكتسبها الكتاب المقدّس (V 2, 34). إذ تجبر هذه المسألة عالم الدِّين، عند فاخ، على توضيح الصِّلات بين علم اللاهوت والعلوم الإنسانية، وتتعلّق كذلك بتحديد الصِّلة بين الفلسفة وعلم اللاهوت. وممّا يؤسَفُ عليه أنّه إذا ما كان شلايرماخر أول من فكّر في ضرورة التحليل الفلسفيّ لفعل الفهم، فإنّه لم يحظَ بإزاء ذلك بالخَلَف الذي يليق به (V 2, 39). والحق أن التفكير في الهيرمينوطيقا الدِّينيَّة لا يكتسب أهمية تاريخية فقط. فهو يسمح بالكشف عن بعض القضايا الأساسية التي يكاد يحجبها بالضرورة كلّ علم دين يميل إلى تبنّي روح الوضعية.

3. ويقترح فاخ في المجلّد الثالث قراءته الخاصة لرهانات ظهور التفكير في الفهم التاريخي، بصفته تلميذ ديلتاي وترولتش. وتدور هذه القراءة حول محور

---

«تطبيق» بمعناه الحرفي، هو ما يفيد الاجتهاد الذي يقوم على تحقيق المناط، وكذلك يقوم على عمليات أخرى، ما دام وجود القاعدة لا يوجّهنا إلى كيفية تطبيق القاعدة. ويفترض الاجتهاد في أثناء تطبيق القاعدة قدرًا من النباهة والكياسة، بغية تجنّب التطبيق الأعمى للقاعدة [المترجم].

ليوبولد فون رانكه (Leopold von Ranke) ودرويسن (Droysen) وتمتد إلى محاورةٍ نقديّةٍ للوضعيّة. ويستهل المجلّد بقولَين استمدّهما من غوته («من يهمه الحاضر هو وَحدَهُ مَن يستطيع تقديم عرض كرونولوجي») ومن درويسن («ماهية المنهج التاريخي هي التقدّم في الفهم بفضل البحث»)، إذ يؤكّد أهمية مثل هذا الاستقصاء لظاهراتية الدّين التي لا تنفصل أبدًا عن المعطيات التي يزوّدنا بها تاريخ الديانات. ويصرّح المقال المشهور الذي نشره هومبولدت بشأن مهمّات المؤرخ سلفًا بضرورة تبنّي نظرية بيّنة بشأن الفهم التاريخي. والفهم «مهمّة تاريخية» كذلك (V 3, 2).

وبعد ظهور علم التاريخ المزوّد بآليات منهجيّة خاصة به، أصبحت المسألة الحاسمة متصلة بالتعديلات التي تدخلها «العملية التأريخية» ـ بلغة ريكور ـ على نظرية الفهم. والقضايا التي يطرحها «الفهم التاريخي» كانت موضوع العلمين الكبيرين من «أعلام الفهم» المتجسّدين في رانكه (Ranke) «المعلّم الكبير للتاريخ» (V 3, 90) وفي درويسن (Droysen)، زيادةً على اللغوي شتاينتهال (Steinthal) الذي حمل الراية بعد هومبولدت. والشعار الذي انطلق منه رانكه، الذي كان متفرّغًا لمهنة المؤرخ تفرّغ المعتكف لصلواته، هو الآتي: «أن تفهم وأن تساعد على فهم كلّ حِقبة في ذاتها ولذاتها» (V 3, 96)، و«أن تتيح الفرصة للأشياء كي تتكلّم بذاتها» (V 3, 97)، وهو شعار يخلّف أصداء مدوية في ذهن المختص في ظاهراتية الدّين الحريص على إتاحة الفرصة أمام الظواهر الدّينيّة كي «تتكلّم بذاتها»، دون أن يُهمل أشكال ظهورها التاريخي.

## المنزلة المعرفية لعلم الدّين.

إن الهدف الرئيس لعلم الدّين عندَ فاخ، هو بلورة أنثروبولوجيا دينية. والسؤال الكانطي: «ما الإنسان؟» لا ينفصل عن التأمّل في مصيره وفي الأسلوب الذي يتخذ من خلاله موقفًا في مواجهة الواقع إجمالًا. وعلينا العودة أولًا إلى الأنثروبولوجيا لمعرفة جذور الاختلاف القاطع بين الديانات الآسيوية والديانات بالغرب. فإذا ما كانت هذه الأنثروبولوجيا تذكّرنا، من جهة، بـ «الإنساني الخالد» المستتر وراء كلّ التحوّلات التاريخية، فإنّها تثير انتباهنا من جِهة أخرى إلى خاصّية الألفة convivialité التي تُعَدُّ بعدًا جوهريًا في الكائن ـ إلى ـ العالم الإنساني.

وتُعَدُّ عبارة «الإنساني ـ الخالد» *«das Ewig-Menschliche»* (RW, 147)، وهي العبارة التي يفضّل فاخ استعمالها، صدى للعنوان الذي أطلقه ماكس شيلر على تصوّره الخاص لظاهراتية الدِّين: الخالد في الإنسان (*Das Ewige im Menschen*)، لكن فاخ يَسِم العبارة بِسِمة تشي بنفحة الأنثروبولوجيا أكثر ممّا تشي بنفحة الميتافيزيقا. وهذا الانزياح الدلالي شهادة كافية على اختيارات فاخ المعرفية. لأنّهُ يقرّ بقرابة بعيدة تجمعه «بشلايرماخر الكبير»، يَدْفَعُ عنه انتقادات برونر (Brunner)، مؤكِّدًا بالضِّدِّ من تيله (C. P. Thiele) الطابع الإمبيريقي الكامل الذي يميّز علم الدِّين. وإذا ما أصبحَ بديهيًا له أن فلسفة الدِّين قد تحوّلت اليوم إلى علم الدِّين، فإن الفكرة التي يكوّنها عن العلاقات التي قد تربط مثل هذا العلم ـ الذي بلغ معرفيًا مرحلة النضج ـ بفلسفة الدِّين، ليست بالضبط هي العلاقة نفسها التي لدى ترولتش. إذ يعتقد فاخ أنه ينبغي الحفاظ على العلاقة الجدلية بين المنظورين، على النحو الذي حاول شيلر فعله في تصوّره لظاهراتية الدِّين الأيدوسية (RW, 129). لكن فاخ لا يريد التردّد، مثل شيلر، بل يريد الانطلاق من المعطيات التاريخية قبل الإقدام على تأويل دلالة الظواهر، وهو تأويل ليس بديهيًا بحدّ ذاته.

ونوجد واجهة خاصة في محاولة فاخ تستحق منّا العناية بها. إذ لا يكتفي فاخ بالتفريق بين أنماط تاريخية وأنماط سيكولوجيّة فحسب، بل يقترح فضلًا عن ذلك نقل التيار «الكلاسيكي» من مجال الأدب إلى المجال الدِّيني. وهذا هو الذي يجعله يتساءل عن المعايير التي تسمح بِعَدِّ إيكهارت (Eckhart) أو الغزالي أو سانكارا (Çankara) أعلام الطبقة «الكلاسيكية» في التصوف.

فما المهمّة الخاصة بالفيلسوف، في ضوء تقسيم العمل هذا؟ تحتاج الفلسفة إلى «التصحيح» الذي يمارسه علم الدِّين عليها، وكذلك علم اللاهوت. فهو يضع حدًّا نهائيًا للمساجلات العقيمة بشأن معرفة ماهيّة المَلَكة النفسية التي تطالب بِعَدِّها مقر الحياة الأصلية للدِّين *Sitz im Leben*: العقل أو الإرادة أو المشاعر؟ وبإزاء ذلك، عندما يساعد الفيلسوف على التحديد السليم لمفاصل عمليات التفسير والتأويل والفهم، يمدّ آنذاك مؤرخ الدِّين «بمنطق البحث»، في الوقت نفسه الذي يحدّد فيه موقع علم الدِّين داخل منظور فلسفي لنظام المعرفة.

ويجد فاخ موقعًا لفلسفة الدّين بين تخصّصيْ علم اللاهوت بصفته علمًا معياريًا للدّين، والعلم الوصفي الخاص بالدّين، مع تجنُّب البتّ في منزلتهما. ويبدو أنه يستشفُّ لدى الفلاسفة إرادة تفضيل العبارات النظرية (الأسطورة والمذهب والعقيدة) والنظر إليها كما لو كانت قدرًا محتومًا، على حساب العبادات ومختلف أشكال التقوى، وأدهى من ذلك، على حساب أسلوب عمل المجموعات الدّينيَّة، حيث تمثّل الدّراسة التنميطية الموضوع الشكلي في سوسيولوجيا الدّين.

وفي نهاية المطاف، وبالرَّغم من هذا التوجّس، يظلّ الفيلسوف مطالبًا بقبول الهدية المسمومة المتمثّلة في تحديد فكرة الدّين أو ماهيته، مع تجنُّب استعمال الظاهراتية مجرّد قنطرة. وتظلّ فلسفة الدّين علمًا معياريًا يحتفظ بحقِّهِ في إلقاء نظرة نقدية على أشكال التصنيف داخل الأنماط typologies التي ينجزها فيلسوف الظاهراتية. يقول ديلتاي، وهو أحد المروّجين الأساسيين لمفهوم «النمط»، إن «التصنيف داخل النمط» ليست لَهُ غاية غير مساعدتنا على النفاذ بعمق أكبر داخل التاريخ، انطلاقًا من الحياة[15]. والمهمّة النهائية للفيلسوف هي تحديد حقيقة الدّين، دون إغفال أطروحة بارون فون هوغل (Baron von Hügel) التي تفيد أنّ ثَمَّةَ بالفعل حقيقة نهائية واحدة، لكن أقرب طريق إليها يمرّ بالضرورة عبر تعدّد التجارب الدّينيَّة الفعلية.

## الدّين بصفته لحمة التماسك الاجتماعي.

يستهلّ فاخ سوسيولوجيَّة الدّين التي تسير على منوال فيبر وترولتش وسومبارت (Sombart) بأطروحة تفيد أن «العلم العام بالدّين» تخصّص وصفي في جوهره، ويستعين بالظاهراتية والتاريخ وعلم النفس وعلم الاجتماع (SR, 7). وتشكّل الدّراسة الوصفية لمختلف أشكال تكوين الجماعات والروابط داخل الدّين إقليمًا مستقلًا «داخل علم الدّين». ويبلور فاخ هذه الدّراسة اعتمادًا على شعار بيكون: الديانة السمحة هي الرابطة داخل المجتمع الإنساني *«Religio*

(15) Wilhelm DILTCHEY, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, GS VIII, 1960, p.100.

*proccipium humanae societatis vinculum*». وعندما يرجع الدين إلى «تجربة المقدّس» (SR, 17)، يأخذ على فيبر عدم اهتمامه اهتمامًا كافيًا بالدلالة البدائية للظواهر الدينيَّة، وهذا ما يَحول دون تحديد سليم للمقولات التي تتحكّم في تصنيفاته النمطية. ونلتمس مقاربته النمطية الخاصة به موقفًا وسطًا بين «نزعة تاريخية غير متبصّرة تُقصي الحق في الانتقاء» والاقتصار على عقيدة دينية واحدة وعلى مخلّفاتها الاجتماعية (SR, 13). وتقوم تقنية عالم الاجتماع على «المزاوجة بين التجارب التي يُبديها مع معنى التجارب الدينيَّة التي ينفذ إليها، وهي تجارب تختلف عن تجاربنا في المكان وفي الزمان، وبين معرفة نقدية بالصِّلات التي تقيمها تلك التجارب مع الحياة ومع المشكلات الحديثة» (SR, 11).

ويُشاطِرُ فاخ في موقفه المضاد للنزعة السيكولوجيَّة المدرسة الظاهراتية النمساوية والألمانية (برينتانو Brentano وماينونغ Meinong وهوسرل) وامتداداتها لدى مفكّرين نحو غارديني (Guardini) و شيلر وماريتان (Maritain). ويجتهد فاخ كذلك في كسر الحلقة المفرغة السحرية التي تكتنف التصور الذاتيّ للدِّين، مؤكدًا أنه «يتعذّر فهم التجربة الداخلية» من غير تأويل الإفصاح الموضوعي عنها، لكن التأويل المناسب نفسه يفترض أولًا فحص التجربة الباطنية» (SR, 17-18).

هنا بالتحديد نستشعر «الحاجة إلى ظاهراتية تمسّ مختلف أشكال التعبير عن التجربة الدِّينيَّة، والحاجة إلى 'نحو' اللغة الدِّينيَّة، وهو نحو يقوم على دراسة ميدانية وظاهراتية ومقارنة» (SR, 18). ويرى فاخ هو أيضًا، شأنُهُ شأنَ دبلتاي، أنه حتى في حالة عدم إقرارنا تعريف هيغل للدين بصفته تجلّي الروح المطلق، لن يُعفينا ذلك من مواجهة القضايا التي أثارها هيغل، كما يتبدّى ذلك في مختلف المحاولات الحديثة الرامية إلى تكييف الحدس الهيغلي وتأويله مرّةً أخرى. أفلا نزال نتوفّر على الأدوات المفهومية لتميز «المنشآت الموضوعية للثقافة (مثل الفنّ والحق والدِّين والفلسفة) التي يجمعها هيغل في خانة «الروح المطلق» من «تنظيمات المجتمع» (الزواج ونظام القرابة والجمعيات والدولة) التي تدخل في إطار ما يطلق عليه هيغل مصطلح «الروح الموضوعي»؟

المشكلة هي معرفة المعنى الذي يحظى بمقتضاهُ «مذهب ديني وصلاة وشعيرة 'بتحقّق موضوعي' أقل من تحقّق قانون أو إنتاج صناعي» (SR, 18) -

وهذا ما لا ينسينا بلا شكّ وجود معامل تصنع فيها السبحات بطريقة آلية متسلسلة، وغيرها من أدوات العبادة. سنرى لاحقًا أن هذه المشكلة كانت كذلك مشكلة ديلتاي الذي يعيب فاخ عليه أنه «بالغ في الميل كلّيًا إلى تصوّر الدّين بصفته أحد أنساق الروح الموضوعية، دون إبداء أدنى تحفّظ بشأن التصنيف» (SR, 19). والمؤرّخ الذي يُعنى «بتشييد العالم التاريخي داخل علوم الروح» يجيز لنفسه تصوّر الدّين بصفته غصنًا من الأغصان الكثيفة التي لا حصر لها في شجرة الثقافة الشامخة. وبعكس ذلك، على عالم الاجتماع وفيلسوف ظاهراتية الدّين، على وَفْق الصورة التي يظهران عليها لدى فاخ، أن يتساءلا: هل يشكل الدّين جذع الشجرة؟

وعليهما للسبب نفسه الاهتمام بجدلية التلقائية والتراث، أي بما نستطيع أن نرمز إليه تبعًا لريكور بجدلية الترسّب والابتكار. فهل مصطلح «الدّين» مرادف «للتوجّه التراثي التقليدي»؟ ولم يكفّ هذا السؤال عن فرض نفسه على امتداد القرن العشرين. ويرى فاخ أن خصوصية الحياة الدّينيّة تتمثّل في الازدهار في منزلة متوسّطة بين قطب الإذعان السلبي للتراث وقطب تغييره الخلّاق، بالرَّغم من أن روث بينيديكت (Ruth Benedict) يذهب إلى أن التمسّك بالأعراف سِمة تميّز المؤسسات الدّينيّة في جزء كبير منها.

إن السوسيولوجيا الفاهمة للدّين، والحريصة على فهم ماهية الظواهر التي تُعنى بها، لا تستطيع إغفال التساؤل الفلسفي عن الأدوار التي يؤدّيها الفكر والانفعال والإرادة داخل المعتقد الدّيني. ولا يجوز اختزال الدّين عندَ فاخ في مجرّد «صرخة تنفيس» «cri primal» داخل النفس الدّينيّة. إذ لا وجود «لمذهب إيماني فطري» «foi de de charbonier». بل نجد حدًا أدنى من التعبير النظري حتى في أشد أشكال الحدس والتجربة الدّينيّة بساطة: فهناك «فعل تفكير» مُضمَرٌ داخل الدّين، بالرَّغم من أن بعض أشكال التفكير الدّيني قد تحيّر الفيلسوف المختص في التفكير.

ولا تخرج «الأنكار» من القوة إلى الفعل اعتمادًا على أقوال الذات المتديّنة (*legomena*) فقط، بل تخرج كذلك اعتمادًا على الأفعال (*dromena*) التي تُمارسُها. وتصدق هذه الملحوظة كذلك على مؤسسي الدّين، دون أن يعني ذلك أن المسيح أو بوذا قد تحوّلا بالقوة إلى عالمي لاهوت. فلا يشرع «اللاهوت» في الوجود إلّا عندما تنوب «العقيدة» مناب مختلف أشكال التقاليد الأسطورية،

ابتغاء اقتراح معرفة متماسكة عن الله والعالم والإنسان وعن الصِّلات القائمة بين هذه الأطراف.

ولا يجوز، عند فاخ، الفصل بين العبارات العملية، الثقافية في جوهرها، داخل الدِّين *(dromena)* وبين التعبيرات العقدية، كما يؤكد ذلك القول المأثور: *«Lex orandi, lex credendi»*، «ما يَتَبلوَرُ داخل الإعلان النظري للإيمان يُنجَزُ داخل أفعال مستلهمة من الدِّين» (SR, 26). وما يهمّ عالم الاجتماع هو «العلاقة المتبادلة المتواصلة التي بين الإجبار والتراث من جِهة، وبين المجهودات الدائبة التي تُبديها الحرية الفردية الساعية إلى خلق دينامية جديدة، والنشاط الخلّاق للإنسان المتدين *homines religiosi*، من جِهة أُخرى» (SR, 28).

ويسلِّم فاخ هو أيضًا، شأنُهُ شأنُ شلايرماخر في المقالة الرابعة، بأنّ على «الديانة الحيّة أن تعمل على الابتكار بحكم طبيعتها وأن تحرص على توطيد العلاقات الاجتماعية» (SR, 28). وكلّ ديانة تنكمش كلّيًا داخل نطاق المجال الخاص تُعَدُّ ديانة «مضادة للطبيعة». وربّما لا يبقى بعد ذلك إلّا خطوة واحدة لتحويل تناول القُربان communion بالكنيسة إلى مجرّد تعبير عن الحاجة الاجتماعية الملازمة للكينونة البشرية. لكن فاخ يعزف عن الإقدام على تلك الخطوة، بحكم التمسّك بالاختلاف القائم بين الإنسان المتديّن *homo religiosus* والحيوان السياسي *zoon politikon*. إذ يؤكّد فاخ، شأنُهُ شأنُ مالينوفسكي، أنّ «البعد الجماعي والبعد الدِّيني، بالرَّغم من وجود نقاط تماس بينهما، غير متطابقين أبدًا» (SR, 32). وعلينا أن نبحث من داخل التجربة الدِّينيَّة نفسها عن جواب عن مسألة مدى كون «الحياة الجماعية والتعاونية والمشتركة المتعلّقة بالشأن الدِّيني، تشكّل جزءًا أساسيًا من التجربة الدِّينيَّة، أو كونها لا تشكّل إلّا ظاهرة عارضة في هذه التجربة» (SR, 29).

# بيبليوغرافيا

## الطبعات.

*Das Verstehen, Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, 3 vol., Tübingen Mohr, 1926- 1933 (abrégé V); *Der Erlösungsgedanke und seine Deutung*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1922; *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*, Leipzig, J. C. Hinrichts, 1924 (abrégé: RW); *Meister und Jünger. Zwei religionssoziologische Betrachtungen*, Tübingen, Mohr, 1925; *Einführung in die Religionssoziologie*, Mohr, 1931, trad. M. Lefèvre: *Sociologie de la religion*, Paris, Paris, 1955 (abrégé: SR); *Typen religiöser Anthropologie. Ein Vergleich der Lehre vom Menschen im religionsphilosophischen Denken von Orient und Okzident*, Tübingen, Mohr, 1932; *Types of Religious Experience - Christian and Non-Christian*, Chicago, Chicago University Press, 2. éd. 1972; *Understanding and Believing*, New York, Harper & Row, 1968.

## لائحة المراجع.

- *Archives de sociologie des religions*, 1(janvier-juin 1956)
- FLASCHE R., *Die Religionswissenschaft Joachim Wachs*, Berlin, W. de Gruyter, 1978.
- «BIBLIOGRAPHIE JOACHIM WACHS», dans J. M. Kitagawa, *Gibt es ein Verstehen fremder Religionen?*, Leyde, Brill, 1963, p.32-36.
- MENSCHING, Gustav, *Sociologie religieuse. Le rôle de la religion dans les relations communautaires des humains*, trad. P. Jundt, Paris, 1951.
- SÉGUY, Jean, «*Joachim Wach, sociologue des religions*», Archives de sociologie des religions, 14 (1962), p.27-34.
- WOOD, C.M., *Theory and Understanding. A Critique of the Hermeneutics of Joachim Wach*, Missoula, Scholars, Press, 1975.

## التجارب المعيشة الدّينيّة والشواهد عليها

- جيراردوس فان دير لوف -

نشر جيراردوس فان دير لوف (1890-1950)، وهو مستشرق ومتخصّص في الديانة المصرية، سنة 1925 كتابًا يحمل عنوان: مدخل إلى ظاهراتية الدِّين. والكتاب، الذي شجّعه رودلف بولتمان على نشره، موجّه إلى كلّ من يُعنى بدراسة تاريخ الديانات. ويشكّل الكتاب المجلّد الأول من سلسلة «المسيحية والديانات الأجنبية» التي يصدرها هايلر. وقد تحوّل ذلك الكتاب سنة 1933 إلى مؤلف ضخم يحمل عنوان: ظاهرانية الدِّين[16]، إذ يفحص الأبعاد المؤسّسة للظاهرة الدِّينيَّة من زاوية دراسة نمطية typologie تشمل كلّ الديانات بقدر الإمكان.

### من التجربة المعيشة إلى الشاهد على وجودها.

إلى جانب الخصائص الأدبية المتميّزة، يُفصح الكتاب عن بعض الخصائص الأسلوبية التي جعلت فان دير لوف يدخل مباشرةً في صلب الموضوع *in medius res* من الصفحات الأولى للكتاب، اتباعًا للمبدأ الهوسرلي: «الذهاب إلى الأشياء نفسها» وقد وفّر بذلك على قرائه مؤونة قراءة عرض مستفيض مسبق للمنهجيَّة الظاهراتية ورهاناتها فيما يتعلّق بظاهراتيَّة الدِّين. وقد أرجأ الحديث عن الاعتبارات المنهجيَّة إلى 'ملحوظات' مقتضبة في آخر الكتاب. ويُفَضَّل الابتداء بقراءة هذه الصفحات الختامية، إذا ما رغبنا في تقديم تقويم فلسفي لإسهام فان دير لوف في ظاهراتية الدِّين.

وتواجه الظاهراتية «الظاهرة» الدِّينيَّة بما هي ظاهرة، وهي التي يعرّفها بأنّها «موضوعٌ يحيل على الذات وذاتٌ تنتسب إلى الموضوع» (RM, 768 ; 655)، بخلاف الميتافيزيقا التي تهتم «بالشيء في ذاته» والسيكولوجيا التي لا تكترث إلا بِالتجارب النفسية المعيشة. ولأنّ ماهية الظاهرة هي تجلّي ذاتها عينها soi، تتضمّن ثلاثة مستويات في التمظهر phénoménalisation، ونستطيع إرجاعها

---

(16) *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 4e éd. 1977; trad. J. Marty: *La Religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Paris, Payot, 1948.

هذه الترجمة الفرنسية نسخة معدّلة من الأصل الألماني أُنجِزَتْ بتعاون مع المؤلف نفسه.

إلى ثلاثة من مظاهر الحياة: التجربة المعيشة المتميّزة بعتمتها النسبية؛ والفهم الذي يقوم على الكشف المتدرّج *révélation*؛ والشاهد عليها *attestation* الذي يعكس شفافية نسبية *transparence relative* (RM, 769;655). وليست الظاهراتية عنده سوى تطبيق متأنٍ ومنهجي للفهم والشهادة.

فهل يحق للظاهراتية أن يكون لها حضورٌ في محافل العلوم الدّينيّة المتداخلة التخصّصات؟ ليس الأمر مؤكدًا، إذ يؤكّد فان دير لوف ذلك بنبرة ساخرة، فيقول «يذهب كلّ تخصّص من التخصّصات الآتية، كتاريخ الدّين وفلسفة الدّين وسيكولوجيّة الدّين، بل علم اللاهوت، أن سيادته الكاملة تُخَوِّلُهُ حقّ أن يفرض على رعاياه الطوق الذي أعدّه لهم سلفًا. ولا تريد ظاهراتية الدّين التميّز من هذه التخصّصات فقط، بل تودّ، بقدر المستطاع، أن تلقّنها درسًا في الاعتدال» (RM, 783-784; 667).

والمفهوم الظاهراتي الذي نفترضه هنا أقرب إلى هيرمينوطيقا ديلتاي منه إلى الظاهراتية المتعالية لدى هوسرل. ويهتمّ فان دير لوف على الخصوص، شأنُهُ شأنُ ديلتاي، بالصّلة الجوهرية التي بين التجربة المعيشة والتعبير والفهم. وما يدهشه أكثر هو وجود تلك «المفارقة العجيبة» (RM, 770; 656) المتمثّلة في تعذّر الولوج مباشرة إلى الحياة. وتمرّ أقرب طريق من الحياة إلى الحياة عبر التعبير والفهم. إذ «لا يوجد معطى مباشر، لا في الزمان ولا في المكان؛ فنحن مضطرون إلى إعادة بنائه. ونحن لا نملك نفاذًا إلى 'ذواتنا'، أي إلى حياتنا الباطنية التي هي أكثر حميمية. فليست 'حياتنا' هي المسكن الذي نقطنه، ولا هي الجسد الذي نستطيع، في الأقل، أن ننجز بعض الأفعال التي لها صلةٌ به» (RM, 769-770; 655-656).

وتسمح «الحلقة الهيرمينوطيقية» المتصلة بالحياة وبالفهم بإيجاد حلّ لهذه المفارقة. ويستخلص فان دير لوف منها مفهومين حاسمين كذلك لخدمة تصوُّرِهِ للظاهراتيّة: البنية والنمط.

ويكشف الفهم داخل هذا الخليط الذي تتشابك فيه خطوط الحياة عن وجود بنية معنى معقولة، على النحو الذي نمرّ به من ظَهر «بِساط الحياة» إلى

وجهه، وهو البساط الذي يشير إليه شتيفان جورج (Stefan George)[17] في قصيدة شعرية. ويتعذّر أبدًا تجزيء فعل الفهم (الظاهراتي والهيرمينوطيقي) إلى مكوّن «ذاتي» (ما أفهمه شخصيًا) و«موضوعي» (ما يُعطاه الفهمُ). ويعود فضلُ «ظهور معنًى بين أيدينا» إلى الاستحالة التي تؤسّس الدائرة الهيرمينوطيقية.

ولا نجد في صيرورة انبثاق المعنى قدرًا من التجارب المعيشة المعزولة يفوقُ قدر التجارب المعيشة الخالصة. ويندرج كلّ معنى جديد داخل أفق أرحب 'للدلالة' ويحيل على ما يدعوه هايدغر شمولية التماسك الوظيفي *Bewandtnisganzheit*. ولكن فان دير لوف يقتفي أثر ياسبرز وشيلر، ذاهبًا إلى أن هذه المجموعات الدلالية تشكّل أنماطًا، بخلاف هايدغر الذي ينتقد بقوة مفهوم «النمط». وتتمثّل إيجابية مقاربة النمط المثالي في سماحها بتمييز مستويات مختلفة في المعنى داخل الظاهرة نفسها.

وتتفرّغ «ظاهراتية الدِّين» لمهمة الكشف الشمولي عن معنى الظواهر الدِّينيّة. والمرادفات الدلالية المختلفة التي يشير إليها فان دير لوف («العلم العام بالدِّين» و«علم الصور المتعالية» «eidologie» و«علم النفس المتعالي» و«نظرية أشكال التمثّلات الدِّينيَّة»، وما إلى ذلك) تبرز أنه يفتقد الصرامة المفهومية التي يطالب بها هوسرل. ولم يَحُل ذلك بينه وبين الاضطلاع باستنباط يحمل أكثر من دلالة للعقل الخاص بالظاهراتية، مميّزًا فيه خمس مراحل مختلفة.

1. فالمرحلة الأولى هي مرحلة ابتكار المصطلح المناسب. فعندما نسمّي «الأشياء أنفسها» بأسمائها، في أثناء الحديث عن 'التضحية' و'الصلاة' و'الأسطورة' و'المخلّص'، وما إلى ذلك، نكون قد اضطلعنا سلفًا بتصنيف أوّلي للظواهر على وفق «نظام» معين. ويؤدّي وضع مصطلح جديد إلى إدراج وقائع فردية داخل نظام ما. وعندما أطلق آدم أسماء على الحيوان، عرَّف آنذاك 'مملكة الحيوان' التي يرجع إليه فضلُ تسميتها.

2. وعلى فيلسوف الظاهراتية أن يظلّ مُدرِكًا للأخطار المحدقة بكلّ

---

(17) راجع بشأن هذه القصيدة وبشأن إسهامها في هيرمينوطيقا الوجود الواقعي العارض كتاب:
Jean GREISCH, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*, p.51-76.

«مذهب اسمي» nominalisme. فعندما نلتصق بالأسماء وحدَها، دون غيرها، نكاد نفقد الصلة «بالشيء نفسه»، أو بعبارة أخرى 'نفقد الصّلة بالحياة'. وقد بيّن ديلتاي من قبل الكيفيّة التي نستطيع بها تجاوز هذا العائق: فعندما نزجّ بالظاهرة في خضم حياتنا الخاصة نضاعف حظوظنا في الكشف عن معناها. وليست هذه المَلَكة مهارة في متناول الجميع، وقد تؤدّي بسهولة إلى إيجاد قدر من التحكّم داخل التأويل. لكن فان دير لوف يرى، كياسبرز، أن هذه المجازفة في أثناء التأويل شرط لا محيد عنه لكلّ فهم لا يريد أن يضلّ طريق الحياة. و«العبارة المشهورة: *homo sum, humani nil a me alienum esse puto* «إنّي بشرٌ، وإنّي لأحسب أنّ كلّ ما هو من البشر ليس بغريب عنّي» لا تفتح نافذة على الفهم الأكثر عمقًا للتجربة المعيشة التي هي أكثر التجارب بعدًا، لكنه يؤكّد مع ذلك، بطريقة احتفالية، أنّ كلّ ما هو إنساني في جوهره يظلّ إنسانيًا على الدوام ويظلّ قابلًا للفهم بما هو إنساني كذلك، إلّا إذا كان من يفهم قد أخذ أكثر ما يكفي عن الأستاذ، لكنه لم يأخذ ما يكفي عن الإنسان» (RM, 773; 659).

3. ويشير فان دير لوف، بعد هذه المرحلة فقط، إلى ضرورة الاضطلاع بالإرجاع الظاهراتي الذي يؤهّلنا «لرؤية ما يتجلّى»: أي رؤية الظاهرة في خاصّتها الظاهراتية الذاتية. ويؤوّل التعليق *épochè* على نحوٍ أقرب إلى طريقة شيلر المتأخر من خط الظاهراتية المتعالية الذي سار فيه هوسرل. ويتعذّر على الظاهراتية تحقيق غايتها وهي أن تصبح مذهبًا إمبيريقيًا جذريًا إلّا إذا اضطلعت «بما ليس في متناول الحيوان ولا في متناول الله: وهو أن تقترب بطريقة فاهمة مما ينكشف وأن تشاهده» (RM, 775; 660).

4. وليس من البديهي تطبيق التعليق *épochè* الظاهراتي على الظواهر الدّينيّة. ولو كانت «الرؤية» الظاهراتية تقبل الردّ إلى مجرّد 'مشاهدة' أو 'ملاحظة' من خارج، لكان المرء، أيًا كان، قادرًا على إنجاز الرؤية على نحوٍ تلقائيّ. والحق أنه لا يوجد منظور أعمى يضاهي منظور الرؤية الاعتيادية للأشياء. ولا يصبح هذا المنظور متبصّرًا إلا إذا نجحنا في الكشف عن شبكة علاقات معقولة داخل المعطى، أي عند الكشف عن أنماط مثالية. وعليه، يشكّل منهج النموذج المثالي لفان دير لوف بعدًا ملازمًا لمنهجيّة الاستجلاء *élucidation* الظاهراتي. وقد نتساءل: هل يشكل ذلك المنهج لبّ هذه الأخيرة؟

5. وتتحقّق المرحلة الخامسة والأخيرة في المنهج تحت الشعار المزدوج: التأويل والشهادة *attestation*. إذ يتحول فيلسوف الظاهراتية في هذه اللحظة إلى شاهد على ما رآه وفهمه. وحتى إذا تعذّر النفاذ الظاهراتي إلى الأشياء أنفسها ما لم نحترم الوقائع التاريخية والفيلولوجيَّة أو الأركيولوجيَّة التي تقدّمها العلوم الدِّينيَّة بكلّ صرامة، فلا يعني ذلك أن الظواهر التاريخية العارضة تقطع في الأمرِ بقول فصل. ويطبّق فان دير لوف على الظواهر الدِّينيَّة ما يقوله ليوبولد فون رانكه عن المراحل التاريخية: إذ تقيم كلّ مرحلة صلة مباشرة بالله (RM, 777 ; 662).

وتمدّنا هذه الملحوظة بمفتاح تعريف الدِّين الذي تفترضه كلّ الدِّراسات الوصفية التي ينجزها فان دير لوف. إذ يفترض الدِّين لا محالة التخلّي عن كلّ ما هو إمبيريقي مباشر، بصرف النظر عن تصوّرنا للدِّين، سواء أكان تصوّرًا في إطار المحايثة أم التعالي. ولا تكتفي الحياة أبدًا بذاتها، بل لا تتوقّف بإزاء ذلك عن مضاعفة قوتها. ولا ينفصل البحث عن السلطة عن البحث عن المعنى النهائي. وعندما ننظر إلى الأمر من منظور محايث «يسير الإنسان المتدين *homo religiosus* في طريق القدرة الكليّة والفهم المطلق والمعنى النهائي» (RM, 779 ; 663). وبحكم تعريف الطريق، لا نستطيع السير فيه إلى نهايته. إذ نصطدم لا محالة بحدّ، مثل القدّيس كريستوفورُس (Christophe) الذي يبحث عن سيده، لكنه يجده في المكان الذي لا يكاد يدور بخلده أن يكون فيه.

وعندما ننظر إلى الدِّين من زاوية الوجود المفارق transcendance، سنذهب إلى أنه يتلقّى الوحي «الذي لا يقبل الفهم» بحكم تعريف الوحي نفسه. ويصطدم فان دير لوف هنا بمشكلة كان قد عَرَّج عليها شيلر من قبل، وسنعود إليها في الفصل التالي: فبأيّ معنى يحقّ لنا الحديث عن «ظاهرة» الوحي؟ ألا يتعلق الأمر بتناقض *contradictio in adiecto* في المصطلحات المستعملة أنفسها؟ أتكفي الإشارة إلى سلطة أوتو، من خلال القول إنّه حتّى إذا كان الوحي لا يقبل الإدراك ولا الفهم بالرجوع إلى المصطلحات الدقيقة للظاهراتية، فإن الانعكاس الظاهراتي الذي يخلّفه هو الشعور «بالآخر المطلق» وبتلك «الغربة المطلقة»؟

ويوجد قرار لا يقلّ أهمية لديه، عندما يوجد صلةً وثيقةً بين الدِّين و«الخلاص». وعندما يرى فان دير لوف أن الدِّين في جوهره دين خلاص، يبدو

أنه يفضّل «السلامة الجسدية» «indemnité» على «الإيمان القلبي» «fiduciarité» (دريدا)، وهذه إحدى العلامات المميّزة لمذاهب ظاهراتية الدِّين التي ندرسها في الفصل الحالي.

ويَعُدُّ فان دير لوف ظاهراتية الدِّين تخصّصًا غير فلسفي يؤدّي في أبعد تقدير دور الدِّراسة الإعدادية لفلسفة الدِّين. وتضاف إلى التخصّص وظيفة نقدية إلى جانب الوظيفة الإعدادية *propédeutique*، إذ إنّ التخصّص يحذّر من مغبة إغفال المعطيات الواقعية، وهذا ما يحمد له. ويَعُدُّ الفيلسوف والظاهراتي بمنزلة راقِصَيْنِ على الحبل حَكَمَ عليهما التخصّص بالقيام برحلات شاقة، جيئة وذهابًا، بين الوقائع والمعنى، أي بين «المعطى» و«تأويله». لكنهما لا يسيران على الحبل الغليظ نفسه. وما يسمح للفيلسوف بالحفاظ على توازنه هو «حركة الروح الجدلية» المحايثة له. و«ينطوي كلّ فيلسوف على شيء من الله بداخله: فعليه تحريك العالم من داخله. لكن فكرة التشبه بالله لا تثير في الظاهراتي خوفًا حقيقيًا فحسب، بل إنّها لا تملك إلّا أن تبثّ الرعب في نفسه، كالذنب الذي يقترفه في حقّ روح علمه» (RM, 786 ; 670).

وبالرَّغم من المغزى المهمّ الذي قد تحتمله هذه المقارنة، قد نتساءل: هل تنطبق بالأوْلى على فلسفة الدِّين العقلانية التي تلجأ إلى المصادر الجدلية للمفهوم؟ وبكلمة أخرى: نجد عبارة فان دير لوف تترك مسألة العلاقات بين فلسفة الدِّين والظاهراتية معلّقة تمامًا، دون أن تجد لها حلًّا. ويقترح علينا تطبيق الاستعارة نفسها للبهلوان على الشريك الثالث في هذه «المناظرة الثلاثية»، أي على عالم الدِّين. فعليه المجازفة بالذهاب جيئة وذهابًا بين الإله الذي يحتجب والإله الذي ينكشف، بين السماء والأرض، وربما بين الجنّة وجهنم. هذه وقائع لا تعرف عنها الظاهراتية شيئًا، إذ إنّ «مقر إقامتها الاعتيادي هو الأرض، بالرَّغم من أنها تعلم أنها ترنو إلى العالم الآخر بوساطة الحبّ» (RM, 878 ; 670).

**المعطى والممكن: قوى المقدّس وصورها الظاهرة phénoménalité.**

لا يخلو الهيكل العام الذي يقوم عليه كتاب فان دير لوف الأساسي من تذكيرنا ببنية ظاهراتية الدِّين لدى شيلر. إذ يوجّه فان دير لون عنايته في البداية إلى

موضوع الدّين قبل أن يتوجّه إلى الذات الفردية والجماعية في الدّين: الرجل المتديّن والطائفة الدّينيّة. ويتعلّق القسم الثالث في هذا البحث الميداني الواسع بالمظاهر الخارجيّة (السلوك التعبّدي) والباطنية (التجربة والحالات الدّينيّة) التي يفصح عنها التضايف بين الموضوع والذات. ويضيف إلى ذلك قسمين مخصّصين للرؤية الدّينيّة للعالم ولتعدّد الديانات.

وتتميّز كتابته بأسلوب سلس وعذب، لكنها لا تخلو أحيانًا من سخرية لاذعة[18]، وكذلك يتميّز العرض بحشد هائل من الأمثلة التي تجعلنا نقلّب صفحات الكتاب كما نقلّب ألبومًا أو نصًّا مفهرسًا. لكن يجب ألّا يخفى علينا أن الكتاب مصمّم بصرامة كتابة موسيقية من تأليف الموسيقار باخ (Bach). وستتوقّف قراءتي الفلسفية للكتاب، التي ستركّز على المقولات الكبرى التي توجّه التحليلات، على هذا التصميم وعلى التصنيفات النمطية المتحكّمة فيه.

فكرة الدّين: قوى المقدّس.

تُقرّ ظاهراتية الدّين، التي لا تبتعد قيد أنملة عن واجهة المحايثة الظاهرية، بأن الموضوع الأصلي في الدّين ليس هو الله، بل كلّ مغايرة اكتسبت قوة استثنائية أو تُثير الانتباه في الأقل. والرؤية الدّينيّة للعالم رؤية حقل مشحون بطاقات متفاوتة في مفعولها الإيجابي. إن المفهوم العام (الملتبس تمامًا) الذي يكتنف لفظ «القدرة» « *Macht* » هو الذي يمثّل الخيط الناظم الواضح الذي يوجّه صراحةً القسم الأول من كتاب فان دير لوف، لكنه يوجّه سرًّا كلّ الدّراسات الوصفية اللاحقة. وينطلق الفحص المتعلّق «برؤية العالم المحتكمة إلى القدرة»

---

(18) وإليك هذا المثال. فمن أجل توضيح فكرة أن الانخطاف المؤدي إلى الوجد ليس مرادفًا بالضرورة للمسّ العقلي، يرجع فان دير لوف إلى حالة مريض عقلي أوردها كارل ياسبرز في كتابه السيكولوجيا المرضية العامة *la Psychopathologie générale*. إذ وجّه المريض الالتماس الآتي إلى القاضي: «اسمحوا لي مرّة أخرى بأن ألتمس من سيادتكم استرجاع أفكاري الشخصية». وأضاف قائلًا: «كان بإمكان هذا الفصامي أن يكون نبيًّا، لو أنه لم يبالغ في الاكتراث لقيمة أفكاره الشخصية! (R.M. 244; 216-217). وعندما نذهب بالنبرة الساخرة بعيدًا، نتساءل عن التظلّمات التي يرفعها أنصار لوبرباخ المعاصرون إلى الخضوع الديني: هل تدخل على نحو من الأنحاء في إطار ملتمس العفو نفسه؟

(RM, 8; 14) من مفهوم المانا *mana* ومن مرادفاته. ويستعرض مختلف الصياغات النظرية في مفهوم التاو *Tao* الصيني ومفهوم رتا *Rta* الهندي ومفهوم القدر *Moira* اليوناني. وتمثّل مسك الختام في هذه الصياغات النظرية في المطابقة بين أتمان ( Atman) وبراهمان (Brahman) في «التصوّر الدِّيني الواحدي monisme» بالهند (RM, 18 ; 23).

وعندما نتصوّر المقدّس في صورة قدرة و«طاقة» *(Mächtigkeit)*، يتسلّل آنذاك إلى كلّ أبعاد العالم التي يعيشها المتديّن، وهي أبعاد «العالم المحيط» *(Umwelt)* وعناصره المكوّنة له من أحجار وأشجار مقدّسة وماء ونار؛ و«العالم المشترك» *(Mitwelt)* الذي تؤدّي فيه الحيوانات المقدّسة دورًا شديد الأهمية؛ و«العالم المقدس في الأعالي» *(Oberwelt)* الذي ترمز السماء إليه. ويبلور فان دير لوف، بناء على هذه الخلفية، وصفه لصور المقدّس، إذ يستحضره بصفته فيضًا عن الإرادة الخيّرة والشريرة، ويجعل صورة الأم الكبيرة على رأس صور المقدّس. ويغتني وصف العالم المقدّس، الذي يحظى بالأولوية داخل الدِّين، ببعد جديد، و«بعالم خلفي مقدّس» *(Hinterwelt)*، أي بطاقة وبقوة ملغزة تتحكّم في الأحداث وفي مصير الإنسان، مع فكرة القدرة التي ترمز صورة الأب إليه.

وبعدما استهلّ فان دير لوف دراسته الظاهراتية لموضوع الدِّين بالفكرة العامة لـ «القدرة»، اختتمها بافتراض وجود قدرة خالصة ومطلقة وتتعالى على أيّ تشبيه، وهو السلطان الذي يلوح أن بعض نصوص باغافاد جيتا Bhagavad-Gita تسير في اتجاهه. هنا، «تتحوّل القدرة دائمًا إلى مزيد من السلطة المطلقة. ويذوب كلّ حدّ وكل تحفّظ. وينبني كلّ شيء على الطاقة الكامنة التي لا تتوزّع ولا تنقسم؛ وتتحقّق كلّ الآمال وترفع أعلام السلم. وكل شيء موجود في الداخل ولا شيء في الخارج، إلّا لمن يرفع السيف بدلًا من راية السلام» (RM, 207; 185). وتوحي هذه السطور التي تختتم دراسة موضوع الدِّين بأن ثَمَّةَ حكمًا ضمنيًا يستمر في اصطحاب وصف البنيات الموضوعية للظاهرة الدِّينيَّة.

**الحياة المقدسة: الذات في الدِّين.**

يشكل وصف الذات في الدِّين بناء ثلاثيًا شَيَّدَهُ بمهارة العالم: «الإنسان

المقدّس والجماعة المقدّسة والنفس». وهناك ما يُسوّغُ استغراب عالم النفس وعالم الاجتماع بإزاء تتراتب الحجج العقلية الذي يتبنّاه هنا، ولا سيّما أن كلّ شيء يبدأ وينتهي بصور «المعيش» الذاتي عند عالم النفس، وأن عالم الاجتماع لا يحلف إلّا بالمجتمع والعقلية الجماعية.

أ. وعندما ينطلق فان دير لوف من الإنسان، لا يختار أبدًا إعطاء «الأنثروبولوجيا» الأولوية، بل لا يُقرّ إلّا بواقع أن الدِّين في مظهره الذاتي يتصل بالمعطيات الأساسية للحياة الدِّينيَّة كما هي. وكما أن تحليل القطب الموضوعي في الدِّين ابتدأ بمقولة القدرة، وهي مقولة ليست عامة فقط، بل أساسية أيضًا (تمثّل خلفية كلّ المقولات الأخرى)، يتشكّل القطب الذاتي من المقولة الأساسية للحياة المقدّسة. ونستهل دراسة الذاتية الدِّينيَّة بدراسة الصّلة التي تقيمها الذات بالحياة كما هي، وهي الحياة التي ترجع إلى أبسط الأشكال وأكثرها جوهرية: «الحياة التي تتوجّه إلى القدرة والتي تدركها تلك القدرة، ليست بعد ذلك هي الحياة العاطفية الشخصية ولا هي حياة الأفكار، بل هي الحياة في صورتها العارية الخالصة والبسيطة» (RM, 209;187).

وليس من نافلة القول التذكير بالسطور التي تفتتح بها دراسة التعبيرات الدِّينيَّة عن الحياة: «كما أن موضوع الدِّين يمثّل ذاتًا للإيمان القلبي، كذلك تصبح الذات موضوعًا. وينتبه علم الدِّين إلى وجود رجل يمارس الدِّين ويقدّم القرابين ويصلّي، وما إلى ذلك. وينتبه الإيمان القلبي إلى وجود رجل تعرّض لحدث ما. وتصف الظاهراتية كيفيَّة توجُّه الإنسان إلى هذه القدرة» (RM, 208; 186). ويدعونا الأصل الألماني، بخلاف الترجمة الفرنسية المعتَمَدَة، إلى المقارنة بين ثلاث رؤى: الرؤية العلمية التي تلحظ الممارسات والرؤية الدِّينيَّة التي تكشف عن تجربة الاتصال والرؤية الظاهراتية التي تصف التوفيق بين هذين المنظورين. ونعبّر عن ذلك بالصورة المجازية التي توجهها دراستنا: إذ يتعذّر على «العوسج الملتهب» أن يصبح موضوع ملحوظة علمية؛ وتتجه النظرة الدِّينيَّة إلى هذه الظاهرة من خلال الكشف فيها عن تجلّي الحضور الإلهي. والمهمّة الصعبة التي يتحمّلها الظاهراتي هي وصف أي نوع من الظاهرة حملت موسى على خلع نعليه، وفهمها كذلك.

وتحول صورة الحياة، التي تواجه في أية لحظة قوى لا نملك بإزائها حولًا ولا قوة، بيننا وبين أن نتصوّر مجرى الحياة كما لو كان مجرى «جدول مناسب في هدوء». بل إنّها، بعكس ذلك، تشبه تيارًا مائيًا سريعًا وخَطِرًا في بعض الأماكن: «ليست الحياة سلسلة من الوقائع، بل هي تيار يتطلّب تجاوز عقباتها الخَطِرَة. قد تتعرّض قوة الحياة للكبح، لكننا قد نتحكّم فيها أيضًا» (RM, 212; 189).

ولا يكفّ الإنسان عن البحث عن «الحياة المقدّسة المفعمة بالقدرة، بدلًا من الاكتفاء بالحياة البسيطة والخالصة» (RM, 212; 190). وتوجد طقوس بلوغ تميّز كلّ مرحلة من مراحل الحياة الشائكة، كالولادة والمراهقة والاتصال الجنسي والموت. وليست هذه الطقوس مجرّد مناسبات للاحتفال، إذ إنّ موضوعها هو تجديد الحياة. فهي تؤكّد، بعكس ذلك، أن الوجود لا يتحوّل أبدًا إلى حق مكتسب بصورة نهائية، بقدر ما هو إمكان لا يصبح واقعًا إلّا بعد تحصيل مزيد من القدرة.

ولا تكفّ الطقوس عن توجيه كلّ تأمّلات فان دير لوف، وهي الطقوس التي يعود إليها حتى قبل أن يرفع ممارسة الطقوس إلى رتبة مقولة أساسية. وإذا ما كانت المدارات الكبرى، من جِهة، تسمح «بإعادة تعبئة الحياة» من خلال استئناف صلتها بالمقدّس، فهي تدخل عليها، من جِهة أُخرى، ترتيبًا وانتظامًا: «بقدر كون الطقوس خلّاقة، تؤدّي كذلك وظيفة تنظيمية على الدوام. فهي لا تهتم بحفر منبع فقط بل تسعى إلى تنظيم المجرى كذلك» (RM, 220; 196). ويمدّنا كونفوشيوس الذي حوّل «الروح الطقسي» *(li)* إلى علامة مميّزة تدلّ على الكائن الإنساني، محذرًا في الوقت نفسه من تحويل الطقوس إلى ممارسة آلية، مثال مثير يقول فيه: «يصرخ المعلّم: «الطقوس، وما الطقوس! أليسَتْ هي التزيّن باللؤلؤ والحرير فحسبُ؟ الموسيقى، وما الموسيقى! أليسَتْ هي قرع الأجراس والطبول فحسبُ؟»[19].

وقد يتحوّل تقنين الطقوس إلى وبال على الحياة نفسها، بعد التضييق عليها تحت وطأة ضغط المقدّس. وبعض الأساطير البوذية مثال لهذا الخطر: «لا شيء يأتي ولا شيء يحدث داخل الحياة التي تراجعت إلى حالة الوعاء المثقوب؛

(19) CONFUCIUS, *Entretiens*, trad. A. Cheng, Paris, Éd. du Seuil, XVII, 11; Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Éd. du Seuil, 1997, p.68-71.

فالمعلّم المقدّس هو الحيّ وحده؛ والقدرة سحقت على الحياة» (RM, 225; 201). وحتى إذا كان الهاجس الوصفي لدى الظاهراتي يصرفه عن إصدار حكم متسرّع، فإنّ الوصف يمهّد الطريق لنقدٍ ممكن، وهو نقد سيؤدّي فيه حكم الفيلسوف دورًا ما.

ويتضمّن إدراج المقولات بحد ذاته رهانات فلسفية، لأنّه ينبري لتأويلٍ معيّن للوجود الإنساني. وهذا ما يبرزه التفريق الجوهري بين الحياة بصفتها «معطاة» و(*Gegebenheit*) والحياة بصفتها «إمكانًا» (*Möglichkeit*). وعندما نَعُدُّ الحياة مقدّسة، نحول المقدّس آنذاك إلى معطى أوّلي للحياة كما هي ومزوّد بقوة خاصة، ونحوّله في الوقت نفسه إلى إمكان يجب تحيينه actualisée. ويضع الظاهراتي إصبعه على مفارقة مؤسّسة للدّين. إذ لا يحترم الدّين الحياة إلّا من خلال إخضاعها للنقد: «لا نتخيّل وجود ديانة خارج نقد الحياة. إذ يعني الدّين بالفعل أننا نرفض تقبّل الحياة تقبُّلًا سلبيًا، وذلك لأن الدّين يستهدف الآخر على الدوام. وحتى إذا ما عَدَدْنا الدّين خروجًا عن الحياة، فإنّه لا يمكنه استهداف الحياة الدنيا كما هي (RM, 226 ; 201). وحتى الموت لم يعد معطى خامًا، وهذا ما يمنعنا من عزل الموتى، الذين 'غادروا الحياة'، عن جماعة الأحياء. ولا يعني كفّ المرء عن الوجود هنا، أي لا يعني 'الموت'، أن المرء لم يعد موجودًا في نطاق القدرة.

وتزوّد «المعطيات» الأساسية للحياة، كالولادة والميلاد والاختلاف الجنسي والموت، إلخ. ، الإنسان بما يكفي من فرص مواجهة «الآخر»، وهذا ما لا يملك له سبيلًا إلّا إذا عَدَّ هذه المعطيات بمنزلة «هبات» (RM, 228 ; 203). وليست الحياة مقبولة أبدًا سلبيًا، في واقعيتها الخام facticité brute؛ بل تحتاج الحياة إلى قدر من «التقديس» وطقوس الرقص التي تخلع عليها أهمية وقيمة «مقدّسة». ولا تنفصل الطقوس هنا عن الثقافة، (culture و culte).

ويدرج فان دير لوف، بالرجوع إلى هذه الخلفية، المقولة الأساسية التي ستدور كلّ توصيفات الإنسان المقدّس حول محورها: وهي مقولة التمثيل *Vertretung*. وحتى إذا قبلنا ترجمة اللفظ الألماني إلى المعجم الفرنسي الذي يفيد التمثّل représentation، فعلينا تهذيبه من كلّ المشكلات الكثيرة المتصلة بالانتقادات المعاصرة الموجّهة إلى «ميتافيزيقا الحضور»

représentation. ويحتاج المقدّس إلى «ممثّلين» له، وإلى أبدال داخل عالم الإنسان، من أجل إظهار قوته. ويظهر الممثلون في صورة الملك والشامان (الكاهن) والراهب والناطق باسم المقدّس، ويتمثّلون في النبي والواعظ وكلّ الرجال والنساء المتفرّغين لخدمة المقدّس و«القدّيسين» وفي كل من يمثل الوجه الآخر، كالكائنات الشيطانية والشريرة التي تحمل الجوانب السلبية، بل التي تدمّر المقدّس.

ويمرّ الفهم السليم لهذه المقولة بالانتباه إلى المفارقة المنطقية التي تفيد أن «الإنسان الذي يبحث عن الله إنما يفعل ذلك بدفع من الله» (RM, 235; 209). هذه «الدفعة» هي التي تحوّله إلى «ممثّل» ينوب عن قدرة لا تقاس بطاقاته ولا يمثّل إلّا أداة طوع بَنانها: «ليس هو عبقريًا دينيًا ولا هو مبدع في مجال الدّين، بقدر ما هو اليد التي تبطش بها القدرة. فوظيفته هي التي توجّهه» (RM, 235; 209). وتضعنا هذه الأطروحة على الجانب الآخر المناقض للمنظور المعتمد لدى شلايرماخر في مقالته الرابعة.

ألا يُسَوّغ هذا الكلام سائر أشكال النفاق والرياء التي يبطّنها 'موظفو العبادات'؟ ويحوّل فان دير لوف 'مفارقة الممثّل' إلى ممثّلي المقدّس، بخلاف النظريات العقلانية التي تستنكر التضليل الأسطوري والشطط في استعمال السلطة ما يجعل الطبقة الكهنوتية في موضع اتهام. وممثّلو المقدّس هم أول من يصبح ضحية تضليل ذلك السرّ الخفيّ الذي يتحدّثون عنه، وهم أول من ينحني أمام القوة التي تسكن بداخلهم، لكنها قوة لا تحتاج إلى ثقتهم بأنفسهم حتى يؤمنوا بها (RM, 238-239; 212). وحالات الكآبة التي مرّ بها أنبياء بني إسرائيل مثال صارخ لهذه المفارقة.

ب. وتسلّلت جدلية المعطى والممكن سرًا إلى الطريقة التي يتصوّر بها فان دير لوف البعد الجماعي والطائفي في الحياة الدّينيّة، بعدما اطّلع اطّلاعًا جيّدًا على أعمال فيبر وفاخ. ويعلن فان دير لوف تحفّظه تجاه المدرسة السوسيولوجيّة التي أسّسها دوركهايم وتلامذته، وهي المدرسة التي يتهمها بالمبالغة في السير على هدي فويرباخ، بالرّغم من اقتناعه بأن الدّين ليس مجرّد مسألة شخصية أبدًا. ويعترض على كلّ من تستهويهم فكرة تذويب العنصر الدّيني داخل العنصر

الاجتماعي بأطروحته التي تفيد أن «المقدّس التي تشترك الجماعة فيه ليس مقدّسًا لأنه مشترك، بل هو مشترك لأنه مقدّس. ولا تعبد الإنسانية نفسها عندما تَعبُدُ الله، بعدما اجتمعت فيما بينها على نحوٍ ما» (RM, 303 ; 265).

ويختتم الكاتب وصف الأشكال الدِّينيَّة للحياة الاجتماعية، كما استهلّها من قبل، بتجربة العزلة الجذرية، كما كانت عزلة المسيح في حديقة الجيتسيماني Gethsémani: «ترعب العزلة الجميع، لا فرق في ذلك بين الطفل، والإنسان ـ الإله. فلا نملك القوة، ولا الحياة معها، إلَّا في صلب الجماعة. هذا القلق المتأصّل angoisse هو الذي وَلَّدَ الآلهة، لا الخوف الساذج. إذ يضعنا القلق بين يدي الله أو يقذفنا في حبائل الشيطان. ولا تزال ثَمَّةَ حياة حتى في حضن الشيطان، ولا يزال ثَمَّةَ مخاطب بصيغة أنت. وبإزاء ذلك، لا يوجد شيء داخل العزلة» (RM, 270 ; 238). والقلق الوجودي الذي تثيره فينا العزلة الجذرية تضعنا في مواجهة الكائن الذي يثير أعظم قدر من الهواجس المقلقة: وهو «الآخر المطلق»: فالعزلة والمجتمع يشترط أحدهما، وجود الآخر. فلا معنى لأن تكون وحدك، إلا أن توجد أمام الكائن الأخير، أي أن تكون أمام الله (RM, 270; 238).

وإذا كانت الحياة الجماعية تشعرنا بأننا أحياء، فإنّ الجماعة المقدّسة تقوم على ثلاثة ثوابت موجّهة أساسية ومتشابكة على وَفْق زوايا معقّدة في العطاء والتمكين: صلات الدم والطوطم واقتسام الممتلكات. وتتعلق ظواهر الزواج والأسرة والعشيرة (يجب تجنب ترجمة *Geschlecht* إلى race في الفرنسية) والقبيلة بالجانب الأول. وكان فان دير لوف يلحّ على واقع أن «الدم لا يشكّل عنصرًا مشتركًا إلَّا في حدود أنه يمثّل إحدى الطاقات الكامنة الأساسية والقوى المقدّسة»، وهو ما يمكن «تعويضه بوسائط أخرى للمقدّس» (RM, 282;248)، في الحقبة نفسها التي كانت فيها أيديولوجيا «الدم والتربة» « *Blut und Boden* » قد بدأت تشيع على نطاق واسع. ونستطيع أن ننزع عن الدم طابع القداسة، بدلًا من أن نحوّله هو نفسه إلى رمز الحياة التي نقدّس اسمها*.

---

[تحيل أيديولوجية «الدم والتربة» أو «الدم والشرف» على أيديولوجية تبجيل الدم والعنف التي كانت شائعة في مرحلة النازية].

ونكتشف لديه تحفّظات مماثلة على كلّ استعمال أيديولوجي للتفريق بين الطائفة *communauté* والمجتمع *société*، حيث نُقَدِّسُ الطائفة تقديسًا أحاديًا على حساب المجتمع. والفرق الحقيقي الذي يسمح بتمييز العلاقات القائمة على الانتماء إلى الطائفة من العلاقات التعاقدية هو الفرق بين المعطى والممكن. وقد نختار إحداث قطيعة مع الأسرة من أجل الانتماء إلى مجتمع مقدّس أو إلى فئة مختارة تفرّغت لخدمة «قضية مقدّسة». وقد تتحوّل هذه المجموعة في بعض الحالات إلى «فرقة دينية بِدعِيَّة» «secte». لكن فان دير لوف، شأنُهُ شأنُ ترولتش، يستعمل هذا المفهوم بمعنى وصفي (ظاهراتي) لا بمعنًى معياري. فالفرقة هي مجموعة دينية لا تتميّز بالقطيعة التي تُحدثها مع مجموعة أخرى، ولا تتميّز بإخراجها من صفة الانتماء إلى الجماعة»، بدعوى أنها تتبنّى «هرطقات» عقدية أو أخلاقية، بل تمثّل مجموعة دينية لأن أعضاءها ينذرون أنفسهم كلّيًا لخدمة قضية دينية ومشهورة لدى الناس بكونها قضية مقدّسة. وهناك إضافة مهمّة إلى هذا التعريف تفيد أننا لا نستطيع فهم طائفة دينية من غير فحص الفرق التي انشقت عن الجماعة (RM, 296 ; 259)، وهي القاعدة التي نستطيع بلورتها على النحو الآتي: «قل لي مَن الهراطقة، أقل لك مَن أنت»!

وتتعدّى الكنيسة المسيحية صفة فرقة دينية تتميّز بكونها أكثر عددًا من كلّ أتباع الفِرق الأخرى، ثُمَّ إنّها ليست فرقة دينية لأنها نجحت في فرض اعتراف السلطات العمومية بها. وسيرًا على هدي بولتمان (Bultmann) وبيترسون (Peterson)، يقترح فان دير لوف للكنيسة المسيحية فحصًا ظاهراتيًا، تؤازره فكرة كنيسة شعب الله، وهي كنيسة متحيّرة بين إغراءين: إما الالتحام الكامل بالشعب، وإمّا عذت نفسها طائفة روحية خالصة ومتميّزة من كلّ الطوائف الأخرى. ويجب التفريق بوضوح بين ما ينتمي إلى الوصف الظاهراتي «لظاهرة الكنيسة» والفروق القائمة فيما بينها (الكاثوليكية والأرثوذكسية والبروتستانتية، وما إلى ذلك) وبين ما يقوله اللاهوت الكنسي عن الظاهرة نفسها. «فليست الكنيسة شأنًا ظاهراتيًا، على وفق الصورة التي تحيا بها في وعي المؤمنين. بل الكنيسة جسد المسيح؛ وبهذه الصفة، تندّ كلّيًا عن الفهم، بل يصبح وجودها افتراضًا ضمنيًا في كلّ فهم» (RM, 300; 263). ولا يعني ذلك أن المعايير الكلاسيكية التالية لا تنفتح أبدًا

على أية مقاربة ظاهراتية، ويتعلّق الأمر بالمعايير الخاصة بالوحدة والرسولية) apostolique وبمعايير العالمية (أو «الكاثوليكية») والقداسة (التي تثيرها الخصائص الكلاسيكية في علم الكلام المسيحي [اللاهوت الدفاعيّ] من أجل حسن تدبير الاستدلالات الكاثوليكية *demonstratio catholica*).

وتقود العالمية التي تطالب بها الكنيسة المسيحية (وهي العالمية الوحيدة التي تستحقّ أن نطلق عليها هذا المصطلح) إلى التساؤل: ألا تزال الدولة والأمة والشعب والإنسانية كلّها تنتمي إلى ظاهراتية الطوائف المقدّسة؛ وعندما يلحظ فان دير لوف فيما يتعلّق بالوطنيّة أنه لا يخلو أن نجد من يقيم «مذابح من أجل الوطن» في ظروف الأزمة، يرى فيها تيارًا دينيًا هدفه ضمان تواصل الأمة على نحوٍ أوثق بالسلطة المقدّسة للطبيعة (RM, 304 ; 266). ويوافق كارل شميت (Carl Schmitt) على أطروحته التي تذهب إلى أن أيديولوجيا منطق الدولة raison d'Etat ترجمة مُعَلْمنة لعلم اللاهوت، وهي أطروحة تحظى بأهميّة كبيرة، لأنّ الهتلرية نفسها تقدّم مثالًا بليغًا وشرّيرًا لها.

وإذا شئنا المقارنة، فإنّ فكرة الإنسانية المتحدة اعتمادًا على قوة العقل فحسب تُعَدّ اكتشافًا جديدًا لا يتعدّى قرنين من الزمان. وبصرف النظر عن الإغراء الذي تمارسه علينا هذه الفكرة، لم تفتح المجال، إلا في استثناءات نادرة، أمام ظهور طقوس ديانة جديدة. وبخلاف ما نجده في الكنيسة، ترجمت تلك الفكرة الانتماء الطائفي إلى الانتماء إلى الجنس البشري. والحقيقة أن الأمر يتعلّق بمعطى جوهري، لكنه معطى لم يؤتمن على رسالة محدّدة: «وجود الإنسانية وجود بديهي لا شك فيه، ونحن جميعًا ننتمي إليها ولا يبقى أمامنا أيّ موجود بالقوة. هذا هو بؤس الإنسانية عندما نَعُدُّها طائفة» (RM, 309 ; 270). ويمثّل الانتقال من مفهوم «الجنس البشري» إلى التصوّر الذي يَعُدّ الإنسانية أسرة واحدة مغالطة منطقية، وتماثل هذه المغالطة اختراق الحدود الفاصلة بين الأجناس *metabasis eis allo genos*. والدّين وحده هو القادر على تحقيق هذا الانتقال، لأنّه يتطلّع إلى العالمية.

ويختتم الكاتب وصف التعايش الاجتماعي الدّيني socialité religieuse بالفكرة المسيحية الخاصة «بالاتحاد بجسد القدّيسين» communion الذي يدمج الأحياء والأموات بعضهم ببعضٍ. والمفارقة هي أن هذا التصوّر الأُخرويّ يرجع

الظاهراتي إلى المحور الذي انطلق منه في البداية: فإذا كانت الكنيسة المسيحية تمثّل «أرقى طائفة عرفناها من قبل»، فإن مصدرها الأول هو «فعل من يتنقّل خلال حياته من عزلة إلى عزلة» (RM, 310; 271).

ج. وإذا نظرنا إلى دراساته من زاوية عدد الصفحات، فالذي يلوح أن التحليلات الطويلة التي خَصّصها فان دير لوف للنفس، بصفتها تجلّي «المقدس داخل الإنسان» (*« das Heilige am Menschen »*)، تشير إلى أن الظاهراتي تصله قرابة 'بعالِم النفس' أكثر مما تجمعه 'بعالِم الاجتماع' في الواقع. هذا الاستكشاف المطوّل لـ «موطن النفس الدِّينيّة يواجه الإنسان، وهو إنسان يرى أن النفس (على افتراض أن هذا المفهوم لا يزال يحتمل معنى لديه) تعني: «الوعي» و«الروح» أو «الذهني»، بمشكلات الفهم، التي هي أكثر خطرًا من التي تطرحها الأشكال للاجتماع الديني.

وهو يعلن المفارقة الرئيسة منذ البدء: «لم تكن فكرة النفس قطّ في يوم ما أداة لتكوين فكرة منظّمة جيدًا وشديدة الوضوح لوظائف الوعي الإنساني. بل كانت بعكس ذلك منذ البداية ومن خلال البنيات غير المحدودة التي تفصح عنها، وسيلة الإشارة دائمًا إلى وجود المقدّس داخل الإنسان. إذ يستطيع اللّاشعور أن ينطوي على نفس. الألوهي هو الذي يمدّ الكائن الحيّ بالوعي، لا العكس». (RM, 311; 272). وعندما نتصوّر النفس على هذا النحو، لن تقلّ آنذاك صعوبة معرفة النفس عن صعوبة معرفة الجسد؛ وعلينا بإزاء ذلك أن «نخترعها» أو أن نكتشفها، دون أن يكون التمييز بين الحدّين واضحًا على الدوام. ونوجد في موقف مخالف كلّيًا للموقف الذي اختتم به ديكارت «التأمّل الميتافيزيقي الثاني» «إن معرفة النفس أصعب من معرفة الله»، عند فان دير لوف» (RM, 353; 307).

إن المسالك الطويلة والشاقة المؤدّية في الوقت نفسه إلى اكتشاف النفس وابتكارها، وهي المسالك التي انهمك في إعادة بنائها، تبتدئ بالنفس ـ الكلّية، المتكوّنة من مادة نفسية يجب إعالتها والعناية بها لتجنيبها خطر الضمور. بهذا المعنى الواسع، ليست النفس سوى ما يفوق الحياة البسيطة داخل الحياة نفسها.

ويتناول التصوّر الثاني النفس بصيغة الجمع. فالإنسان، رجلًا كان أو امرأة، مسكون بكثرة من «النفوس» التي لا يجوز عَدُّها ممهّدة لمدرسة «سيكولوجيّة المَلَكات».

والمرحلة الثالثة هي «مرحلة المرآة» التي تمثّلها أسطورة نرجس. إذ يرى الإنسان نفسه أوّلَ مَرَّةٍ ذاتًا عائدة إلى ذاتها soi، وهي تجربة لن نفهمها فهمًا سليمًا إلّا إذا اكتشفنا فيها حضور بالألوهي. ويرى فان دير لوف في قراءته أن كلّ نرجس يحترم نفسه يجد نفسه مُتَوَّجًا بهالة «المقدّس» والمفزع *tremendum* والساحر الأخاذ *fascinosum*: «تجربة نرجس هي في جوهرها تجربة متصلة بالألوهي؛ فهي اكتشاف القدرات الكامنة للذات العائدة إلى ذاتها، وهي ذات لا تقلّ عن غيرها في كونها غريبة بصورة عجيبة ولا يمكن التحكم بها، وسامية ومملوءة بالأسرار» (RM, 323 ; 282). وتتخذ النفس «هيئة»، في هذا المكان بالتحديد، في صورة اسم أو ظلّ أو ازدواجيّة الكائن الحيّ.

وإذا مضينا بعيدًا في هذه الازدواجيّة، فسنشهد آنذاك ظهور تمثّل نفس خارج الجسد تحيا حياة مستقلة. وسيَسْهُلُ على هذه الأنفس أن تزوّد بأجنحة، وهذا سيمكّنها من أن تجوب العالم في صورة طيور. ويتعلّق الأمر، في بعض الأحيان، بأجنحة ملائكة: فسيكون الملاك الحارس هو مسك الختام في صيرورة التحوّل التي شهدتها هذه النفس الحرّة (RM, 327 ; 293).

ويظهر تغيّر حاسم في تمثّل المعطى النفسي عندما تُنافِسُ النفس المادة «غير الحيّة» بالمعنى الدقيق أي التي تفتقر إلى أية طاقة كامنة متصلة بالألوهي. وتؤدي هذه المنافسة إلى ظهور تقنيات روحية خاصة بالتخلية والتطهير، وهي في الواقع تقنيات إفراغ الطاقات الكامنة dépotentialisation. ولن نفهم مغزى هذه التقنيات الروحية إلّا إذا راعَيْنا هدفها الحقيقي: وهو دَعْمُ قوة «البعد الروحي». ويرى فان دير لوف أنّ التصوف السلبي يظلّ هو نفسه، وهو تصور يَعُدُّ شرارة النفس «عدمًا»، شأنُه شأنُ العدم الإلهي غير المخلوق، مَدينًا في وجوده للمفارقة التي تفيد أن أيّ نقص في القدرة يُفيد زيادة في القدرة: «الفراغ هو الامتلاء الأسمى، والسلبي هو الإيجابي الأسمى» (RM, 347; 301).

ويُعَدّ الإيمان بخلود النفس وبالمفاهيم ذات الصلة («صعود النفس إلى السماء») ثمرات فرعية ومتأخرة جعلت تجربة البعد النفسي مُلازِمَةً لتجربة محدّدة العقل المفكر، كتجربة النشوة الروحية التي يشير إليهاالقدّيس بولس في الرسالة الثانية إلى مؤمني كورنثوس (2 Co, 12, 1-10). فالمهم هو ألّا نخلط بين العلّة

والمعلول. وفكرة خلود النفس مرتبطة بتمثّل الألوهية والعالم الآخر، لا العكس! ولا سبيل إلى تصوّر إمكان الإيمان ببعث الأجساد بعد الموت إلّا إذا سلّمنا بفكرة أن الله قد يهب الحياة الأبدية للخلق، وهي فكرة تجد صعوبة أقوى في التسليم بها من صعوبة التسليم بخلود النفس: «لا تعرف العقيدة المسيحية foi خلود النفس، بل تعرف البعث، أي إنها تعرف الخلق الجديد. وهي ترى أنّ الإنسان لن يُصبح إلٰها أبدًا، بل كان مخلوقًا وسيظلّ كذلك، وتنبني سعادته بالضبط على فكرة أن يكون مخلوقًا» (RM, 355; 309). ومن مهمّات مؤرخ الديانات، بيان كيفيّة تلوُّث فكرة جزئية كهذه بعدوى النفس الخالدة.

## التفاعل بين الذات والموضوع: الفضاء الانتقالي للطقوس وللتجربة الدّينيّة.

خُصّصَ الجزء المركزي من الكتاب لدراسة أشكال التفاعل بين الذات والموضوع في الدِّين، وهي دراسة قد تعتمد أسلوبين مختلفين: أسلوب الأفعال الخارجيّة، أي العبادات *culte*، وأسلوب التجارب المعيشة الباطنية، أي مختلف أشكال التجربة الدّينيّة. ويساعدنا الوصف الظاهراتي على فهم كيفيّة عدم كفّ الساحة الخارجيّة والساحة الباطنية الواحدة عن الإحالة على الأخرى.

أ. ويهيمن مفهومان مختاران بعناية على وصف الأفعال الخارجيّة، وهما المفهومان الألمانيان *Benehmen* و*Begehen*. ويحق لنا ترجمة هذا الزوج بالمصطلحين الفرنسيين «*comportement*» و«*célébration*»(*)، لكن، يجب ألّا يظلّ خافيًا علينا أن الأمر يتعلّق عند فان دير لوف بواجهتين أساسيتين في الوجود - إلى - العالم. والأمر الحاسم ليس هو معناهما التداولي القائم على الملاحظة الإمبيريقية البسيطة، بل دلالتهما الوجودية التي ترجعنا إلى التقاطب الأساسي الذي بين المعطى الفعليّ والمعطى الممكن. «إذ لا ينتبه الإنسان في حياته إلى المعطى فقط، بل يكشف فيها أيضًا عن الممكن. لكن هذا الإمكان يتطلّب منه أن يصبح نشيطًا. ويجب أن يتحوّل استغرابه *(Befremden)* إلى سلوك؛ ويجب أن يتحول سلوكه إلى احتفال» (RM, 383; 333). والمفردة المفتاح هنا هي مفردة

---

(*) كما فعل المترجم الأصلي للكتاب، كما يحق ترجمتهما بعد ذلك إلى مرادفهما العربي، وهما: «السلوك» و«الاحتفال».

*Befremden*، وهي ترجمة دينية لـ «قلق» souci هايدغر. فليس العالم معطى ذاتيًا، بل يثيرنا ويسائلنا بحكم غرابته نفسها التي تبلغ ذروتها في لقاء «الآخر المطلق».

ونحن لا «نتصرف» بالطريقة نفسها في حضور الغريب، كما في حضور «المألوف». إذ تكتسي الحركات الجسدية والمواقف مسحة أكثر «مهابة» وحذرًا في الحالة الأولى. ويدلّ مصطلح *Benehmen* على هذا التحوّل الذي نلتمس من خلاله إقامة صلة صحيحة الألوهي. وعندما نزوّد السلوك بمزيد من الأشكال، يصبح «احتفالًا». وننتقل من السلوك *Benehmen* إلى اقتراف فعل *Begehen*، أي إننا ننتقل إلى سلوك يتلوّن بطقوس معيّنة، وننتقل في النهاية إلى طقوس دينية rituel تحتكم إلى سنن يجب تطبيقها كما هي. وكان الإنسان المتدين يتصرّف بصفته «حيوانًا احتفاليًا» قبل أن يتحوّل إلى «حيوان عاقل»: «فعندما تحتكم اللعبة إلى قواعد، تكون قد انتقلت سلفًا إلى منزلة الطقوس والسلوك؛ فهي فعل امتلاك. وعندما تتحكّم الطقوس في الحياة، تمتص منها قوتها ردحًا من الزمن قبل أن يصبح الفكر قادرًا على فعل ذلك» (RM, 383 ; 333).

ويستعرض فان دير لوف في تصوّره لـ«ظاهراتية الاحتفال» (RM, 385 ; 335) مختلف أنواع الطقوس، كالتطهير والقربان وأشباه الأسرار والأسرار(*). فأمّا هذا المفهوم الأخير، فيفرّق فيه بين أنماط ثلاثة: إذ نواجه في النمط الأول «احتفالًا ينتج حركة»؛ ونواجه النمط الرومانسي بعد ذلك، وهو

(*) تميّز العقيدة المسيحيّة أشباه الأسرار من الأسرار. والسرّ، في اللاهوت المسيحيّ، فعلٌ عباديٌ طقوسيٌ حسّيٌ ينطوي رمزيًا على حقيقة مقدّسة غير منظورة، هي حقيقة النعمة الإلهيّة أو الفضل الإلهيّ الذي يُسْبِغُهُ الله على خليقته. فالسرّ، حين يمارسه المؤمن المسيحيّ ممارسةً لائقة، يستنزل رحمة الله ورضوانه عليه، فيُسَوِّغُهُ ويُشركه في عمل الفداء الذي أنجزه السيّد المسيح لجميع الناس. وتعترف الكنيسة الكاثوليكية والكنيسة الأرثوذكسية بسبعة أسرار (سرّ المعموديّة، وسرّ التثبيت، وسرّ الإفخارستيّا، وسرّ التوبة، وسرّ الزواج، وسرّ الكهنوت، وسرّ مسحة المرضى). أمّا أغلب الكنائس البروتستانتيّة، فتكتفي بسرَّين، هما سرّ المعموديّة وسرّ الإفخارستيّا. وأمّا أشباه الأسرار (sacramentaux)، فهي عباداتٌ وطقوس وصَلَواتٌ وابتهالاتٌ لا ترقى إلى رتبة الأسرار السبعة (sacrements)، ولكنها تسوقُ إلى المؤمن ثمار البركة الإلهيّة. [المترجم]

النمط الذي نجد مثالًا له في الاحتفال بالميلاد لمؤلّفه شلايرماخر، و«يتحول الاحتفال نفسه هنا إلى حركة»؛ وينبني النمط الثالث على احتفال لا يستطيع الإنسان التحكّم فيه. والنمط الثالث وحده هو الذي يقابل التصور العقدي للسرّ sacrement بصفته عملاً منجزًا *opus operatum* (RM, 420; 362).

والقيّمون على ممارسة هذا النوع من «الاحتفال» هم بالفعل ممثّلون، لكنهم ليسوا 'منشّطين' بالمعنى المألوف اليوم. فالقيّمونَ «موظفون لخدمة الطقوس الدّينيّة» بالمعنى الراقي للموظف. وما يفعلونه يدخل في خانة 'الخدمات' أو 'المراسيم': «فليسَ الفاعل *agens* في أثناء ممارسة الطقوس الدّينيّة بكلام أدق، هو الإنسان ولا هو الجماعة البشرية، بل الفاعل هو القدرة المقدّسة» (RM, 421; 364). هذا هو ما يضفي بعدًا دراميًا على العمل الذي يصبح تابعًا للقوى التي يطلق عنانها، بالرَّغم من أنه يتخذ شكل 'إخراج مسرحي' أو صورة 'عرض مسرحي للعبة المقدّسة'. وتصبح 'الخدمة دينية'، كما يصبح «القيّمون» عليها، في خدمة التوازن بين القوى الذي يقوم عليه نظام العالم.

وعلينا أن ننظر من زاوية «الأسرار» «sacramentelle» نفسها إلى أفعال اللغة الطقوسيّة. فهنا كذلك، لا ينفصل 'المعنى' عن ' القوة' والعبارة المشهورة التي أطلقها أوستين (J.L. Austin) «كيف ننجز الأفعال بالكلمات» *(«how to do things with words»)* لا تجد تطبيقها الحقيقي بامتياز في غير هذا الموضع[20].

وإذا كان الاحتفال سيرورة دينامية، فهو يحتاج إلى 'بعض الوقت' ويتطلّب 'مساحة اللعب'. وتفتح هذه الملحوظة التي تبدو ساذجةً أوّل وهلةٍ الباب على مصراعيه أمام الفحص الذي سيتفرّغ له أيضًا إلياد (Eliade) للأزمنة المقدّسة ولأطوارها (المدوّنة في سجلات مواقيت العبادات) وللأمكنة المقدّسة التي تحوّل

(20) John Langshaw AUSTIN, *How to do things with words*, Londres, Oxford University Press, 2e éd. 1976; trad. G. Lane: Quand dire, c'est faire, Paris, Éd. du Seuil, 2e éd. 1991.

وسنرى في القسم الرابع أنّا لم ننتبه بما يكفي إلى أن كتاب أوستين يرجع في الأصل إلى محاضرات «William James Lectures» التي ألقاها بجامعة أكسفورد سنة 1955.

'الأماكن' البسيطة إلى 'مواقع' أو إلى 'معابد' «*Stätten*» معدّة لاستقبال تجلّيات المقدّس. فالغابة المقدّسة في محجّ أفينتين *Aventin* بروما يمثّل «موقعًا» حرمًا حيث نلتقي فيه الألوهي بحسب كلمات أوفيد Ovide: « *Lucus Aventino suberat niger ilices umbra/quo posses viso discerne, numen inest*»[21]. وهذه الأشعار مثال رائع للتعريف الظاهراتي للمكان المقدّس الذي يقترحه فان دير لوف لنا: «المكان المقدّس محلّ يتحوّل إلى موقع عندما يُستَثمَرُ مفعول القوة بداخله أو عندما يُجَدِّدُ الإنسان تلك القوة» (RM, 446; 385).

ولا يكتفي الظاهراتي بسبر أغوار هذه الأماكن، فهو يُراعي كذلك التصرّفات التي تحدث فيها، والطرق المؤدّية إليها. وعليه، نستطيع وصف الحج بأنّه خطوة في طريق «وطن من القوة الثانية» (RM, 456; 393)، ثُمّ إنّ موكب الحجيج يُعَدُّ فضاء مقدّسًا تحوّل إلى فضاء متحرك.

وقد تتوسّل حركية قوى المقدّس بوسائط الكلام أو الكتابة المقدّسة. فالمهمّ هو إطلاق العنان للقوى، سواء أتعلّق الأمر بكلام التنبّؤ أم التبريك أم اللعن أم كلام التكريس بالمعنى الحصري للعبارة *Stricto sensue* (RM, 460; 396). وإذا كان 'الكلام المقدس' يظهر في صورة سردية، أي في صورة حكاية أسطورية، فمن المهمّ ألّا تغيبَ عن أذهاننا صلته الوثيقة بالطقوس التي تجعلُهُ تعقيبًا سرديًا على الاحتفال أو تجعله شكلًا من أشكال الاحتفال، أي تدخله داخل شكل وتجعله «تشكيلًا» *Gestaltung* سرديًا للحدث. ونستطيع أن نطبّق على الأسطورة ما يقوله ريكور عن التشكيل المسبق préfiguration والتشكيل configuration وإعادة التشكيل السردية refiguration narrative. وادعاء تفسير الأساطير بالعودة إلى «الأسباب» ليس هدفُهُ تفسير علل الظواهر بطريقة عقلانية، بقدر ما هو «خلق وابتكار» حقيقي للظواهر أنفسها (RM, 471; 406). وتنفتح بوابة هنا على البعد «الإنجازي» لبعض أفعال لغوية الدّينيّة، التي سنعود إليها في القسم الرابع.

وفي هذا السياق برزت إلى الوجود مفاهيم نحو «كلام الله» و«تاريخ الخلاص». ويرى الظاهراتي أن الكلام النافع الذي ينطق به الإنسان ـ بصيغته

(21) OVIDE, *Fasti*, III, 295s; In: RM (466; 385).

المزدوجة التي تفيد الصيغة السحرية، كما تفيد الصلاة (وإن صعب التمييز بينهما) ـ وأن كلام الله الذي يخاطب به الإنسان لا يكفّ أحدهما عن الإحالة إلى الآخر. إذ «يجد كلام الإنسان صداه في مجرى الكلام الإلهي. والحقيقة أنّه قلما نستطيع التفريق على نحوٍ مناسب بين كلام الله وكلام البشر. إذ يفصح الكلام المدوّي عن سلطته، سواء أنطق به الله أم نطق به البشر» (RM, 480; 414).

وسواء أتخذ كلام البشر صورة أغنية أم صورة ابتهالات أم كان مجرّد صراخ، نجد كلّ أشكال التعبير هذه تفصح عن وجود الألوهي والقدرة المقدّسة. والمفارقة هي أن هذا السلطان قد يفصح عن وجوده من خلال سلطان الكلمة الذي يتبدى في الصمت. وكما أن العتمة الغالبة على الأضرحة لا تفيد بالضرورة وجود نقص في الإضاءة، بل تتيح حضور الألوهي، يستطيع الصمت أداء وظيفة هيكلة شبيهة بالتوقف المعروف في القطع الموسيقية. ولا تفيد العتمة ولا الصمت أن الأمر مجرّد توقف. وقد تعلّم المتصوفة الدرس واستوعبوه من الداخل: فالصمت الجوهري داخل النفس هو وَحدَهُ يخلي المكان الذي يسمح «للآخر المطلق» بالتجلّي.

وعمل دريدا في مقالته المشهورة «صيدلية أفلاطون»[22] على شرح أسطورة أفلاطون المتصلة بابتكار الكتابة في محاورة فيدون *Phédon*. ومن المفيد أن نجد صلة بين الفقرة 64 من كتاب فان دير لوف ظاهراتية الدّين التي تدرس الكلام المكتوب وبين هذه التأمّلات، في الأقل لأن ذلك يذكّرنا بأن أصل «الصيدلية» «pharmacie» يعود إلى «كتابة مقدّسة» «sacristie»[*]! ولا تقل الكتابة ولا الكتب عن الكلام الحيّ إشعاعًا فيما يتعلّق بالسلطان المقدّس، بل قد تفوق الكتابة الكلام في إنتاجها. وهذا هو مسوّغُ التفكير العميق في منزلة الكتب

(22) Jacques DERRIDA, «La pharmacie de Platon», *La Dissémination*, Paris, Éd. du Seuil, 1972, p.69-197.

(*) يحسن التقريب بين هذا التفسير الذي يسوقه دريدا والدلالة التقنيّة لعبارة السّكرستيّا التي يستخدمها المسيحيّون في كنائسهم للإشارة إلى الموضع الذي فيه يستعدّ الكهنة لممارسة شعائرهم العباديّة. فالسّكرستيّا موضعٌ في الكنيسة يحتجب وراء الهيكل، يَنفذ فيه الكهنة الألبسة الكهنوتيّة والأواني الكنسيّة والكتب الطقسيّة، ومنه يخرجون مُجلّلين ثيابهم الكهنوتية للشروع في الاحتفال بالصلاة. [المترجم]

المقدّسة مهمًا، انطلاقًا من تشكّل القانون المعيار *canon* في الكتابات المقدّسة (قانون الأسفار المقدّسة)، وصولاً إلى تداوليات القراءة الإلهية *lectio divina*. ويعترض فان دير لوف بِحقٍّ على عبارة «ديانات أهل الكتاب»، وهي العبارة التي يختلف معناها باختلاف تطبيقها على الديانات اليهودية والمسيحية والإسلام. لا تنطبق هذه العبارة في معناها الحرفي إلّا على القرآن. وهذا ما قاد فان دير لوف إلى أن يتساءل عن السبب الذي حدا بـ «التوحيد الانفعالي» في الإسلام، دافعاً بفكرة توحيد الذات الإلهية إلى أبعد الحدود، قد انتهى في الأخير إلى إنشاء عقيدة أصولية شمولية تُعظّم النصّ المكتوب إلى درجة عدّ ورق القرآن ومداده غير مخلوقين في الأصل (RM, 498 ; 430).

إن «رموز الإيمان» عنده، شأنُهُ شأنُ شهادة الإيمان (credo) في الطقوس المسيحية والشهادة في العقيدة الإسلامية والبوذية هو كذلك «أقوال قوة» لا تُردّ إلى مجرَّد مضمونٍ من القضايا. فَـ «من ينطق بالشهادة، لا يدعو إلى تبنّي رؤية معيّنة للعالم، بقدر ما يتخذ قرارًا ويصبح موضوع قرار» (RM, 505 ; 435). هذا ما يجب ألّا يغيبَ عنّا، في الوقت الذي لا نفتأ نشهد فيه تضاعف كتابات لا تخرج عن تكرار ما هو مدوّن في الجملة الآتية: «هذا ما أعتقد به». فأهَمُّ من ذلك لموضوعنا الفكرة التي يكونها الظاهراتي عن الجوانب العقدية في الإيمان الدِّيني. فإذا كانت العقيدة الدِّينيَّة «بلورة مفهومية للكلام المقدّس المُعطى» (RM, 506 ; 435)، وَجَبَ الخلط بينها وبين تأمّل فلسفي يشترك فيه الناس.

وعلى «علم اللاهوت» المطالبة بمنزلة «العقيدة المقدّسة» « *doctrina sacra* » التي تحتلّها عند توما الأكوينيّ. لكن هذه الصياغة مثال يبرز صعوبة الاستئناف النظري الذي يجمع التقاليد الدِّينيَّة المتكوّنة من عناصر شديدة التباين: «من استيهامات الأسطوريين وشطحات الحالمين والأسلوب الوجداني للأنبياء والروايات والحكايات والأناشيد والبيانات الحِكَميَّة» إذ يجب صهر كل هذه العناصر وصياغتها في قوالب عقدية مزوّدة بقوى وتسمح في الوقت نفسه بالفهم» (RM, 507 ; 437). وما يصدق على «العقيدة» يصدق كذلك على «الشريعة».

شيئًا فشيئًا، يتبيّن أن الطقوس الدِّينيَّة ظاهرة فريدة وذات مظاهر متعدّدة وتستجمع كلّ الإغراءات التي تجعلنا في حضرة القدرة (RM, 507 ; 437). ويُعَدُّ

الوجود في حضرة القدرة و«التشكيل» *(Gestaltung)* بعدين مزدوجين للظاهرة الواحدة نفسها. ويفتح هذا الافتراض المجال أمام ظاهراتية الصور الثقافية والأيقونات والعِمارة والموسيقى الروحية، وهي الظاهراتية التي تسمح بفهم كيفيّة امتداد الطقوس داخل الأعراف، وهي الأعراف التي تحتلّ «منزلة متوسّطة بين امتلاك الصفة فقط والخاصّية الأخلاقية» (RM, 517; 445).

ب. وعلى غرار شيلر، يعترض فان دير لوف، على أيّ تمييز كاذب بين الداخل والخارج، فضلًا عن إقامة أيّ فصل بين التجربة الدّينيّة والمؤسسة. إذ يقوم كلّ موجود خارج النفس على موجود بالداخل؛ وبإزاء ذلك لا وجود لداخل بلا خارج؛ وحتى إذا افترضنا أنه موجود، فلن يكشف عن وجهه. فالحجر المقدس والإله والسرّ تجارب حيّة، كالخشية والحب والورع. إذ إن الأمر يتعلّق في الحالتين معًا بما يتجلّى وبما يكشف عن نفسه بوساطة أمارات. ولا يوجد شعور بلا كلام أو حركة ؛ ولا وجود لفكر بلا شكل ولا فعل. حتى التصوف يحتاج إلى كلمات» (RM, 522; 450). وتتحكّم هذه المسلّمة في وصفه الكامل للتجارب الدّينيّة الحيّة في ما بين الفقرتينِ 67 و82 من كتاب ظاهراتية الدّين.

وتوجد ملحوظتان تستحقان إثارة انتباه فيلسوف الدّين:

1. إذ يقدّم لنا فان دير لوف تحقيقاته بما هي محاولة الانتقال من «العالم» الذي كان يصدمنا «بغرابته» *[Befremden]* «étrangèreté» ثم يؤدّي إلى قلقنا *[Besorgen]* «souci» ويحفّزنا على «احتفالنا» «célébration» *[Begehen]* إلى العزلة الأخيرة التي يقف فيها الإنسان أمام الله داخل قلق انتزعه من العالم» (RM, 524; 451). و«التجارب المعيشة» *(Erlebnisse)* التي ترمز إلى هذه الطريق ليست مجرّد 'مشاعر' أو حالات نفسية فقط، بل هي كذلك محاولات متواصلة من أجل الفهم. وتتصل الظواهر لزومًا بالتجارب المعيشة، لكن الظواهر تفصح عن معنى لا يُعَدّ عارضًا كعوارض الحياة. وحينما يعترض فان دير لوف على الطريقة التي اختلق من خلالها بنيامين كونستان (Constant)، وهو مَدين كذلك بالكثير لشلايرماخر، نزاعًا بين الشعور الدّيني الداخلي والمعتقدات والممارسات والاحتفالات، يرجِع وصف «الحياة الباطنية» التي يحياها المتديّن كي يحوّلها إلى نقطة وصول،

بدلًا من أن تكون نقطة انطلاق. ويبدو له أن المعطيات التي يؤكّدها تاريخ الأديان تنزع المصداقية عن الاقتناع الذي يفيد أن «الشعور هو الكلّ، وأن العمل الخارجي ليست سوى شكليات لا صلة لها بماهية الظاهرة» (RM, 599; 515).

2. وانطلاقًا من هذه النقطة، يلج لفظ «الله» مجال الوصف الظاهراتي الذي يحمل هاجس التوقّف عند الأساليب المتعدّدة التي يحضر بها في وعي الذات المتديّنة، ومنها أسلوب «معصية الله» المتجسّدة في الخطيئة. ويبتدئ الوصف «بتجنُّب الله»، المتضمّن في كلّ الأشكال الدّينيّة للقلق. ومن التجارب المفزعة تجربة السقوط بين يدي الله، وهي تجربة يمكن التحكّم فيها بطرائق كثيرة ممكنة: التدبير السحري للمقدّس الذي قد يثير في نفس الساحر شططًا *hybris*؛ والعادة التي لا تستطيع أن تكون إلا جزئية أمام «الآخر المطلق»؛ والإيمان القلبي الذي يسلّم قياده دون تحفّظ للمشيئة الإلهية.

وتتبلور هذه التجربة المفزعة داخل فئة بالغة الغنى تتعلّق بمشاعر الطاعة الدّينيّة، حيث يتحوّل الإنسان إلى خادم لربِّهِ أو إلى عبدٍ له، وتتعلّق كذلك بالإخلاص للميثاق الذي يبلغ درجة الوئام مع الله. ويظهر أن هذه الأخيرة أرقى أشكال الحكمة أو «المعرفة» التي يُفَرّق فيها فان دير لوف بين ثلاث صور أساسية: الحكمة التي يضرب بها المثل، والحكمة التي يسكنها هاجس الحياة ومشكلاتها، كالحكمة المرّة في سفر الجامعة Qohélet، والحكمة التي يثير الله قلقها، كحكمة أيوب.

و«إذا كانت الحكمة تأخذ هيئة معينة وتسير في اتجاه معقول، فبإمكان الإنسان اتباعها» (RM, 550; 473). وهكذا، نكتشف انبثاق محور «اتّباع الله» الذي يجد أحد أمثلته الباهرة في مقولة «اتّباع المسيح» لدى بولس، لكننا نجد مرادفات لهذه المقولة في ديانات أخرى وفي بعض أشكال التجربة الصوفية. ويختتم فان دير لوف هذا القسم من العرض بأوجه التجربة الصوفية: الامتلاء الإلهي، ابتداءً من انخطاف transe الشامان وانتهاء بالسكْر الصوفي لدى متصوفة الإسلام؛ والتجربة المعيشة الخاصة بالحبّ الإلهي التي قد

تُحسّ النفس المتصوفة بأنها «شعلة الحب المتوهّجة» وبأنها المحبّة التي لن تمضي أبدًا.

ويرى فان دير لوف أن خصوصية الموقف الصوفي، وهو ظاهرة «عالمية تتجاوز الحدود الطائفية»، تتمثّل في الإلغاء النهائي لكلّ أشكال التفريق بين الذات والمطلق، بالرّغم من أن كل واحدة من تلك التجارب تختزن مكوّنًا صوفيًا. ونحن نفهم المشكلات التي تطرحها «غبطة félicité الإفناء المخيفة» على المؤسسة الدّينيَّة التي لن تتقبل إلّا «تصوفًا مرتبكًا» (RM, 563 ; 484): إذ «لا يبالي المتصوف بالتفاصيل ولا بالخصوصيات ولا بالمكوّنات التاريخية في الدِّين. ذلك أن العزوف عن الصيرورة *[Entwerden]* يؤثّر أيضًا في كلّ الصور والتمثّلات والأفكار التي تخلع الديانات عليها أهمية. إذ يتحدّث التصوف لغة كلّ الديانات، لكنه لا يتماهى مع أيّ دين محدّد. فيظلّ الفراغ فراغًا والعدم عدمًا، في ألمانيا أو الهند، وفي الإسلام أو المسيحية» (RM, 572; 494).

**«مسار الدِّين داخل العالم» «Itinerarium religionis in mundum»: الدِّين بما هو رؤية للعالم**

بالرَّغم من أنه يبدو أوَّلَ وهلة أن الظاهراتي قد أكمل مهمته بعد الانتهاء من وصف الذات والموضوع داخل الدِّين والتفاعلات التي بينهما، يغني فان دير لوف ظاهراتية الدِّين بمحورين إضافيين. ويتعلّق المحور الأول بخصوصية «رؤية العالم» داخل الدِّين. فما الذي نحتاج إليه إذا شئنا الحديث عن «رؤية دينية للعالم»؟ لا نحتاج إلى «ممثلين» للدِّين يحتلّون الواجهة الدِّينيَّة فقط: أي إلى إلٰه أو آلهة وإلى أرواح أو زمرة من الشياطين والملائكة إلخ.، بل نحتاج أيضًا إلى طريقة لا تجعل تصوّر العالم موضوع حدس، بل تحوله إلى فضاء يؤهلنا للاقتراب داخله من المقدّس ومن الألوهية.

ونستطيع استثمار هذا الفضاء بطرائق مختلفة. فعندما نناضل من أجل التحكّم في القوى، نتحدّث عن موقف سحري؛ وعندما نعيش المشاركة من خلال التصوير figuration، نتحدّث آنذاك عن موقف أسطوري - مجسّم (RM, 617; 531). ولا يكتسب النضال في الحالتين معًا صورة «النضال من أجل الاعتراف»، وهو نضال يتوّج الانتقال من وعي الموضوع إلى وعي الذات في

كتاب هيغل ظاهراتية الروح(*). ويرى فان دير لوف أنه لا يجوز لنا إقامة تقابل حاد بين الموقفين، بالرَّغم من الفرق الذي بينهما: «حيثما وجدنا الدِّين، وجدنا السحر، بالرَّغم من أن الدِّين لا يظهر فيه في مظهره الأساس. وحيثما وجدنا السحر وجدنا الدِّين، ولو في صورة واضحة القَسَمات» (RM, 619 ; 531).

ويستعير فان دير لوف مفهوم التوحّد *autisme* من علم النفس، لاستثماره في الكشف عن خصائص الموقف السحري، بالرَّغم من محاذير اختراق الحدود الفاصلة بين الوصف الظاهراتي والتفسير السيكولوجي. ويتعلّق الأمر في هذا الشأن بادّعاء الهيمنة على العالم بوساطة قوة الإرادة، وهذا ما يتعذّر تحقيقه إلّا إذا تحوّل العالم إلى عالم موجود داخل الإنسان: إذ «لا يستطيع الإنسان السيطرة على غير العالم الذي أصبح يتجه صوب الداخل» (RM, 622 ; 534). بهذا المعنى، لا يحمل التوحد معنى قدحيًّا؛ فضلًا عن أنه لا ينتمي إلى علم النفس المَرَضي، بالرَّغم من أن فان دير لوف يستعير جملة من الأمثلة المستوحاة من الطب العقلي.

وإذا نظرنا إلى الإنسان من زاوية العالم السحري، فسيصبح إنسانًا «متمردًا» يناوئ العالم الذي لا يمتثل لرغباته. وعليه، يتعلّق السؤال بمعرفة كيفيَّة نجاح الإنسان في تجاوز الموقف السحري. إن اليونان الذين ابتكروا «الطبيعة» بالمعنى الحديث للكلمة بحسب فان دير لوف، قد ابتكروا كذلك ديانة تمتثل للمعطى. و«ديانة المعطى» «religion du donné (RM, 625 ; 536)» هي التي تكشف كشفًا أفضل عن خصوصية الديانة اليونانية، لا «ديانة الجميل» كما هو الشأن لدى هيغل. والإمكان الآخر الباقي بغية التخلص من السحر هو فكرة الخلق في اليهودية والمسيحية، وهي الفكرة التي تحوّل الله إلى الساحر الوحيد الذي لا يتقبّل وجود أنداد له.

والأسطورة الدِّينيَّة تفكير حول العالم، وهو تفكير لا يقف ببساطة عند استعراض حياة الآلهة théogonie. فهو يقلب منظور «التوحّد» الذي يردّ كلّ شيء إلى الذات وإلى إرادتها، بعد إسقاط الذات داخل العالم، بالرَّغم من أن العالم

---

(*) الإحالة هنا على هيغل وعلى الصيرورة المعرفية التي تتحكم في انتقال الوعي عبر مراحل متوالية، من الإحساس والانتباه ووعي وجود الموضوع إلى وعي الذات. راجع كتاب هيغل «ظاهراتية الروح، *Phänomenologie des Geistes*». [المترجم]

يظل عالم القوى. ولذلك يرى فان دير لوف أن التوحّد السحري والتجسيم الأسطوري طريقان مختلفان في المسار الواحد نفسه الذي ستصبح الإنسانية مجبرة على السير فيه، إلى أن تفهم أنهما طريقان مسدودان يجب أن يتركا مكانهما لمواقف أكثر عقلانية.

وبعكس ذلك، علينا ألّا ننسى أننا نجد بداخل كلّ عالم يتفرّغ كليًّا للتحكّم العقلاني في العالم بوساطة العلم والتقنية، نجد ساحرًا في مرحلة سبات ومبتكر أساطير يجهل قدره. وقد يجب علينا أن نصدر الحكم نفسه على الفهم العقلاني للعالم الذي حقّقه التفكير الفلسفي. ويذكر فان دير لوف، إميل برونر (Emil Brunner)، ويبارك ما يقوله حينما يعلن أن «كلّ ميتافيزيقا وكل عقيدة فلسفية عن الله ثمرة من ثمرات الدِّين؛ فهي تستمد حياتها من حوافز هذه الديانة أكثر مما تستمدّها من مصادرها الذاتية». ويقوده ذلك إلى الانقلاب على الكلام النابي الذي أصدره ألان (Alain) في حق علم اللاهوت، حينما يرى أنه لا يعدو أن يكون «فلسفة دون تأمل الموضوعية». وبإزاء ذلك، يرى فان دير لوف أن الفلسفة نفسها ربّما لا تكون «غير ديانة تنتظر الوقت المناسب للظهور» (RM, 633; 534).

وليس مُصادَفَةً أن تبرز إشكالية منزلة علم اللاهوت في هذا السياق بالضبط. إذ يخط علم اللاهوت طريقًا يقود إلى العالم الذي يحمل بصمات الإيمان القلبي الطيّع، بما يجعل موقفنا مضادًّا للموقف السحري. وللسبب نفسه، نجد سيرورات التشكيل التي ينجزها علم اللاهوت تتخطّى إطار الفكر الأسطوري. فالمهمّة المنوطة به ليست هي فهم شكل العالم كما هو، بل هي فهم «شكل النعمة الإلهية» grâce (RM, 635; 544) التي تجسّدت داخل العالم، «في كل مظاهر النعمة والحقيقة» (JN I, 17). ويمكننا إيجاز المسلّمة التي يقوم عليها الخطاب اللاهوتي بشأن العالم على النحو الآتي: إن أقرب طريق يقود إلى العالم هو الطريق الذي يمرّ عبر الله. «ولذلك، هو بالضرورة طريق الطاعة، ويجب الاقتراب من العالم انطلاقًا مما فعله الله من أجل العالم. وتنص الديانة المسيحية، وهي الديانة الوحيدة التي تتوفّر على علم اللاهوت(*)، على أن ما

(*) يتوفّر الإسلام كذلك على ما يعنيه فان دير لوف بهذا العلم، إذا ما نظرنا إلى علم اللاهوت من الزاوية الخاصة بمباحث الإلهيات والعلم الإلهي وعلم الكلام في الفلسفة، =

فعله الله من أجل الإنسان يتضمّن الخلق وإعادة الخلق أو الفداء، من خلال تجسّد المسيح incarnation. وهما فعلان نستطيع التمييز بينهما، لا الفصل» (RM, 637; 546).

ونستطيع مقارنة هذه الأطروحة بآراء روزنتسفايغ (Rosenzweig) التي درسناها في القسم الأول. وأصبح هذا التقريب ضروريًا لأنّ الوصف الظاهراتي للطرق الدِّينيَّة المنفتحة على العالم يقف في الأخير هنا أيضًا عند مقولة الوحي. فالوحيُ وَحدَهُ يشق طريقًا إلى العالم، من خلال تزويده بهدف يتعلّق بالإنسان والعالم، بالقدر نفسه الذي له صلة بالله أيضًا. ولكن هنا تطفو مشكلة أساسية على السطح: هل تملك الظاهراتية أهليّة وصف الخاصّية الظاهرة في الوحي، أي أهليّة وصف التجلّي الذاتي لله والمفاهيم ذات الصّلة، كمفهوم «المعجزة»، ولا سيّما أن الظاهراتية تُراعي خاصية الظهور في الظواهر، أي الأسلوب التي تبرز الظواهر من خلاله؟ وسنعود إلى هذه المشكلة في الفصل التالي. ويجيب فان دير لوف بنفي قاطع: فـ «أمام الوحي، تقف الظاهراتية» (RM, 640; 548). ولكن الظاهراتي قد يبذل جهده لوصف التجارب المعيشة الخاصة بوعي من يرى أن الوحي «موجّه إليه». ويستطيع «الإنصات إلى النبرات للتثبُّت من سلامة مخارجها ووصف الموضوعات أو الظروف التي يحدث فيها نزول الوحي، بناء على ما يقوله المؤمن» (RM, 642, 550).

ونجد معنى حدود الوصف الظاهراتي نفسه في الطريقة التي يتصدّى بها، فان دير لوف لمسألة الأخرويّات eschatologie، أو مشكلة «المستقبل المطلق» بالمعنى الأثير لدى روزنتسفايغ. إذ لا تنفصل البداية عن النهاية في الوعي الدّيني. والتساؤل عن الطريقة التي قد يصبح بها العالم ملكوت الله هو على نحو ما أكثر أهمية من أيّ تأمل عقلي للعلّةِ الأولى للأشياء جميعًا. وعندما ننظر إلى العالم من منظور الأخرويّات، هل يظلّ العالم ظاهرة بعد ذلك؟ يجيب فان دير

---

أو من الزاوية الخاصة بعلوم التوحيد والعقيدة وأصول الفقه والمناظرة في العلوم الشرعية. لكنّ إذا كان المقصود بعلم اللاهوت هو الربط بين الزاويتين وإيجاد التأصيل العقلي لقضايا العقيدة وعدّ هذا التأصيل جزءًا من عقيدة المسلم، كان حضور علم اللاهوت آنذاك حضورًا باهتًا في الإسلام، ولا سيّما الإسلام السني. [المترجم]

لوف بالنفي: «ليس العالم ظاهرة؛ إذ لا يستطيع الإنسان النظر إليه، لأنه هو كذلك ينتمي إلى العالم، ولا يمكنه من داخل فكره أن يضع نفسه خارج العالم. وإذا ظلّ بإمكانه الحديث عن معنى العالم، فسيكون ذلك من طريق الإيمان فقط *foi*. فليس العالم هو الذي يتجلّى له، بل الله هو الذي يوحي له بمعنى العالم داخل بيئته التاريخية. وعليه، فالخلاص الذي نتلقّاه هبة هو الذي يشكّل دلالة الظاهرة ومعناها الذي نفهمه، ولو تعلق الأمر بالعالم. ويكشف الله من داخل التاريخ عن معنى العالم بوصفه خلاصًا» (RM, 658 ; 563).

ولم يعد الظاهراتي هو الذي يتكلّم هنا، بل المتكلّم هو «عالِم اللاهوت» وقبل ذلك المؤمن البسيط الذي يكتشف في تراثه الدِّيني الذي ينتمي إليه إمكان توطين العالم في الله. ويحظر فان دير لوف على الظاهراتي السير في طريق دو فيوري (Joachim de Fiore) وتلامذته الذين يراهنون على مجيء مملكة ثالثة، هي مملكة الروح. ويرى الظاهراتي، بما هو كذلك، أن العالم لن يظلّ إلّا العالم الواحد نفسه، ولن يصبح ملكوت الله، وهو موضوع الرجاء الأخرويّ. «وهكذا، تُغلَقُ حلقة 'الظواهر' التي لا تُعَدُّ ظواهر، لأنها لا تتجلّى أمامنا، بل يُوحى بها فحَسْبُ. وتوجد الحياة من جانب دائرة الشفافية الظاهراتية، وتوجد الخطيئة والإيمان القلبي والعالم بصفته مملكة الرب. ومن جانب العالم أو بعد العالم، توجد الكنيسة في مكان وسط» (EM, 668 ; 572).

## الدِّين وتعدّد تشكلاته: البحث عن ظاهراتية الدِّين

يذكرنا ما سبق بيانه كثيرًا بمحاور المقالات الثانية والثالثة والرابعة التي نشرها شلايرماخر بشأن الدِّين. وسيكون من المستغرب ألّا يستشعر الظاهراتي الحاجة إلى خلق مقابل ظاهراتي للمقالة الخامسة بشأن الدِّين، ولاسيّما أنّه لا يكفّ عن تأمل دروس تاريخ الديانات. هذا هو ما يتعلّق به الأمر في القسم الخامس من ظاهراتية الدِّين: ترتيب الأشكال figures التاريخية للدِّين داخل أنماط، دون أن يُعارِض وضع الأنماط المعطيات التاريخية.

ويبتدئ فان دير لوف باتخاذ قرار سلبي، كما فَعَلَ شلايرماخر: هو الإحجام عن كلّ مزايدة تأمّلية «بشأن الديانة البدائية أو الأصلية أو الطبيعية». ولا

نستطيع المكوف على بحث «الأنماط المثالية»، التي تيّسر لنا فهم الأشكال التاريخية للدِّين، إلّا إذا أدرنا ظهرنا لمثل هذا النوع من التأمّلات. والمعضلة هي مدى القدرة على خلق «نمط مثالي» ينجُمُ عن التعاون الوثيق بين الفهم الظاهراتي وفحص المعطيات التاريخية» (RM, 673 ; 575). ولا سبيل إلى تجاوز التعميمات الجزافية، التي ترجع جذورها أحيانًا إلى أحكام مسبقة مغرضة، إلّا إذا استجبنا لهذا الشرط. وهذا ما يبيّنه فان دير لوف من خلال انتقاد الطريقة التي همَّ بها بعضهم أن يستحدثوا تعارضًا بين تصوّر «السامية» والتصوّر «الهندو-جرماني» للألوهية، وهو تعارض ارتكز على تصوّراتهم العنصرية. والمعيار الذي يوجّه وضع أنماط مناسبة، هو مدى قدرتها على تأهيلنا على نحوٍ أفضل لفهم الأشكال التاريخية التي اتخذتها الديانات.

والحدس الذي يوجّه فان دير لوف في إعادة البناء النمطية، هو الحدس نفسه الذي انتبهنا إلى وجوده لدى ترولتش: فليس حقل الممكنات الذي يمدّنا به التاريخ حقلًا غير محدود، بخلاف ما يفيده الظاهر، بل هو حقل محدود جدًا. «وكما أن الإنسانية عبر تاريخها تعيد التوجّه باستمرار إلى عدد محدود من الرموز، كذلك نجد الصفات المميّزة التي تعتمدها في وصف ماهية القدرة صفات محدودة جدًا، زيادةً على وجود عدد محدود جدًا من المواقف التي قد نتبنّاها تجاهها» (RM, 724 ; 648).

ولا يعيش التصنيف الجيد للأنماط عالة على المعطيات التاريخية؛ بل يمتلك قدرة كشفية تسمح له بتشييد حقل قَبْلي للممكنات. وبالرَّغم من أننا ربّما لا نوفق في إيجاد رابط بين هذا الإمكان الذي يتيحه النمط المثالي أو ذاك وبين ديانة تاريخية محدّدة، علينا أن نعترف بأنه عامل يعتمل بداخل الديانات المختلفة. ويسمح تصنيف الأنماط المثالية بوضع تصوّر حقيقي «الظاهراتية الديانات»، بدلًا من الإقدام على تعميم نتائج تاريخ الديانات (RM, 675 ; 578). وقد شقّت الطريقة التي تعرّض بها هيغل للديانات المحدّدة طريقًا أمامنا لا يحق النظر إليها بازدراء. ويحمل الإطراء الذي حظيت به محاولة هيغل مغزى عميقًا، إذ إنَّ التصنيف النمطي لفان دير لوف يكشف عن مشابهةٍ صوريّةٍ قويّةٍ لتصنيف هيغل. وابتكر هيغل هو أيضًا تحديدات مفهوميّة déterminations conceptuelles قابَلَها بعد ذلك بالواقعة التاريخية، بغيةَ التثبُّت من مدى نجاحها في التحقّق التاريخي.

والنمط الأول هو نمط ديانات الابتعاد والفرار، وهمّه الأساسي هو الحفاظ على مسافة كافية تفصل عن المقدّس، بل الاحتراز منه. ونجد تجسيدًا لهذا النمط في الكونفوشيسية وفي الاتجاه الروحاني في القرن الثامن عشر (إذ حدثت العودة باستمرار إلى المثل الصيني) وفي بعض صور الإلحاد المعاصرة. وهذه ديانات «الأبناء التائهين» الذين لا تستهويهم رغبة العودة إلى بيت الأب، أو الذين يعتقدون، كما تبيّن نهاية دفاتر مالطا لـ كتيبات مالتي لوريدس بريغ *Carnets de Malte Laurids Brigge* التي كتبها ريلكه، أن أية عودة تعادل عندَهم التدمير الذاتي. وقد يكون سبب ذلك هو أنهم فقدوا أمل وجود أب محبّ ينتظرهم بكلّ أناة في مكان ما. وكان فان دير لوف يعي الصعوبات التي يطرحها التأويل الدّيني «للإلحاد». ولم يكن هدفُهُ تحويل الملحدين إلى نفوس سخط الدّين عليها، بل كان هدفه إبراز أن «الإلحاد» بُعد جوهري في كلّ الديانات التاريخية، بما هو تجربة فرار الله أو تراجعه.

والنمط الثاني هو نمط ديانات المبارزة. وقد رُكِّزَ على المبارزة التي تدور رحاها بين قوى تعلو الإنسان، وعلى الطريقة التي يُقذَفُ بها الإنسان داخل معتركها. ويجد هذا الشكل أسمى تعبير تاريخي مثير عنه في ديانة زرادشت وفي الديانة المانوية التي تلتها. وما دامَ فان دير لوف قد حاول إيجاد مقابل لها في ديانة السكينة، فإن ذلك يحمل أكثر من معنى بشأن فعالية التصنيف داخل أنماط، ويُظهِرُ أيضًا بإزاء ذلك الأخطارَ المحدقة بكلّ مقاربة نمطية، وهي مقاربة تذكّرنا بمنهجيّة هوسرل في الفروق اللطيفة المتخيّلة variations imaginatives. ويستوجب الحديث عن ديانة السكينة بالضرورة تعريف مواصفات النموذج المثالي الذي يميّز ديانة القلق، أي يميّز ديانة لا ينام الله فيها ابداً، ولا يدع أتباعه في سلام بسبب ذلك، على نحو ما عليه حال إله العهد القديم وإله العهد الجديد.

ولا يجوز أن تكتفي المقاربة النمطية بعرض الهيكل العام الذي ينبني الدّين عليه. بل عليها كذلك الكشف عن ديناميته الباطنية. ويهتمّ فان دير لوف بالتعبيرات الإيجابية والسلبية من خلال تبنّي هذا المنظور الدّينامي للتوفيقيّة الدّينيّة syncrétisme والرسالة mission. ولا تتعلّق هذه الدّينامية بالعلاقات الخارجيّة *ad extra* فقط؛ بل تتعلّق كذلك بالصّلة التي تقيمها الديانة بذاتها. وهي تجد فرصة التعبير عنها في حركات الإصلاح الفردية والجماعية (وفي كل صور الإحياء)، وهي حركات يبادر إليها «مصلحون» كبار أو صغار.

وكما فعل شلايرماخر في مقالاته من قبل، تقترب التمييزات النمطية التي يقترحها فان دير لوف من الواقع التاريخي للديانات الكبرى بوساطة دوائر تضيق أكثر فأكثر، كي تتحوّل إلى محاولات كبيرة للكشف عن ماهيتها. وتقفز هنا إلى الذهن القرابة التي تجمعها بمحاولة هيغل، بالرُّغم من وجود اختلافات بينهما في المواصفات المفهومية. إن الديانة الإغريقية، على ما يُبَيِّنُهُ فان دير لوف في قراءته النقدية لكتاب أوتو (W. F. Otto) التي تحمل عنوان: آلهة الإغريق *Die Götter Griechenlands*، لا هي «ديانة الجميل» ولا هي ديانة الشكل الجميل. بل هي ديانة الاندفاع *élan* والشكل المجسّم، وهي تعكس التجاذب الأساسي الذي يفصح عنه الفكر الإغريقي، بالصورة التي يظهر بها في محاورة المأدبة *Le Banquet* لأفلاطون: «اندفاع أبدي، يلد ولادةً لامتناهية، لكنه يجد التحقّق الأسمى في التأمّل السعيد في الشكل المجسّم figure» (RM, 707; 604). وإذا كان تاريخ الديانات قد ترك حيّزًا «المعجزة إغريقية»، فهي معجزة النفس المتديّنة التي نجحت ديانة الشكل المجسّم وديانة الحبّ éros في التعايش معها.

ونشهد في ديانات الهند، بعكس ذلك، انتصار التسامي على الشكل المجسّم، وهو نجاح يميّز ديانات اللّامتناهي ومجاهدة النفس *ascèse*. ولن نفهم جيدًا مفهوم «المجاهدة» إلّا إذا سلّمنا بأننا لا نُنَمّي بمحض اختيارنا مجهود «مجاهدة النفس»، بل تستحيل الحياة نفسها إلى مجاهدة ما دامت تولي وجهها نحو طاقاتها الكامنة (RM, 715; 611). وبهذا المعنى فقط، يجوز عَدّ البراهمانية «ديانة اللّامتناهي»: اللّامتناهي (أو الكلّ) لا يشكّل فيها هدفًا فحسب، بل هو مهمّة كذلك. وإذا كان شانكارا (Shankara) هو النبي الذي امتلك وعيًا حادًّا لِعظمة الهدف والمهمة، فعلينا ألّا ننسى أن الهند قد عرفت كذلك النزعة الدِّينيّة *bhakti*، النعمة والفضل الإلهي. ويُسهم الكلّ في عملية البحث غير المحدودة: إذ «يتحرّك العالم ولا تستطيع الحركة أن تكون إلّا لعبة القدرة مع ذاتها» (RM, 719; 613).

ويظلّ علينا سبر أغوار الديانات الكبرى الأخرى، في هدي التأمل في «لياليها المقدّسة»: الليلة المقدّسة في الإسلام، وهي ليلة القدر، ليلة نزول القرآن إلى الأرض، والليلة المقدّسة في المسيحية التي يتخذ فيها المخلّص صورة بشرية، والليلة المقدّسة في البوذية التي يتلقّى فيها بوذا نور الإشراق

illumination في صورة الحقائق الأربع الأساسية التي تفتح طريق الإعتاق. لكن ما نستغربه هو أن المؤلف قد أغفل الفصح، وهو «الليلة المقدسة» في اليهودية.

وتتمثّل خصوصية البوذية في كونها ديانة العدم والتعاطف. إذ لا تستضيء الليلة المقدسة في البوذية «بلهيب عوسج»، أي إنّه لا يوجد لهيب عوسج إلّا حيثما وجدت الرغبة. والحال أن هذا اللهيب هو ما يجب إخماده. «هنا، تسلّحت بفأس التأمّل وشذّبتُ أغصان العاطفة الجامحة على شجرة كينونة العوالم وأحرقْتُها بنار المعرفة؛ جفّفت شمس المعرفة تيار جشع الحواس: هنا، انفتحت أمامي عين المعرفة بكلّ صفائها ومزّقت هذه العين أنسجة الضلال: تحرّرت من كلّ سلاسل وجود العوالم» (RM, 719; 614). وبصرف النظر عما قد يقال عن التقريب بين التعاطف البوذي والمحبة المسيحية، لا سبيل إلى إنكار فرق أيدوسي يميّز بينهما: فـ «التعاطف حركة كرم يُقدِمُ عليها من يعلم أنه قادر على التحرّر؛ أما الحبّ فهو حركة من يعلم أنه محبوب» (RM, 723; 617).

وتظهر اليهودية، من منظور فان دير لوف، في صورة ديانة الإرادة والطاعة، حيث يخضع كلّ شيء لإرادة الإله الواحد الذي يظهر قوته داخل التاريخ. وإذا كانت هذه الديانة قد استطاعت إعلان حضور الذات الإلهية من خلال رمز لهيب العوسج، فليس هذا محض مُصادَفَةٍ: إذ ننتبه إلى هبوب رياح الصحراء اللاهبة التي تشدّ أنفاس المؤمنين الذين اختارهم الله كذلك، في كلّ نصوص العهد القديم تقريبًا. وبالرَّغم من أن هذه الأوامر الصارمة تتخذ صورة شريعة لا تحمل طابعًا شيطانيًا، فإن حبّ الشريعة الإلهية الذي يتأمّله الحكيم في باطن قلبه، ليس دائمًا إلّا الهدوء الذي نحسّ به عقب «الريح اللاهبة في الصحراء» (RM, 731; 623).

ويفرض الإسلام على الظاهراتي مواجهة مسألة مدى كون هذه الديانة المنحدرة من اليهودية والمسيحية تشكّل نمطًا خاصًا ووجهًا روحيًا مستقلًا. ويرى فان دير لوف أن الإسلام تجسيد فعلي لديانة الجلال والتواضع، حيث يبدأ كلّ شيء من الواحد القهار ويعود إليه النشور. ولهذا السبب، يرى أن الإسلام هو الدّين الذي يحمل بحقٍّ صفة دين الله، لأنّه دينٌ يتصدّى كلّيًا للدفاع عن وحدانية الله، بما يجعله كذلك دين يوم الحساب. وتسير عظمة مثل هذه الدِّين جنبًا إلى جنب مع شيء من البساطة الساذجة. إذ لا يعلم المسلم شيئًا عن الله سوى أنه

«موجود وأنه القاهر لكلّ شيء» (12M 736; 628). وهذا إنجاز كبير، لا شكّ في ذلك، لكنه مع ذلك إنجاز غير كافٍ بالنظر إلى ديانات لا تكتفي بالرجوع إلى الفطرة.

إن الكلمة المفتاح في المقاربة النمطية للمسيحية (وهي مقاربة تشترط التراجع عن عقيدة الباحث الشخصية، أو ما يُدعى التعليق *épochè*) هي كلمة: الحبّ. ويوجد مُسَوِّغٌ مزدوج يُسَوِّغُ حصول المسيحية على صفة دين الحب التي تحملها، لأنّ «حركة القدرة في اتجاه العالم تدعى حبًّا»، كما أن «حركة العالم في اتجاه الله تعبير عن حبّ يبادل الله الحبّ نفسه» (RM, 738 ; 630). ولا تصبح «صفات» إله الحبّ صفات معقولة إلّا إذا كَفْفنا عن عَدِّها صفات مميّزة تقال على جوهر، بقدر ما عَدَدْناها خصائص مختلفة لهذا الحب الإلهي نفسه، وهو حبّ يستوجب بإزاء ذلك حبّ الإنسان، بخلاف صفات الله التي يستخرجها اللاهوت الفلسفي.

وبالرَّغم من أن فان دير لوف لا يستعمل العبارة الهيغلية «الدِّين المطلق»، لا جدال في أنه يَعُدُّ المسيحية «وجهًا مركزيًّا في كلّ الديانات التاريخية» (RM, 737 ; 629). ويحقّق توحيد التثليث، الذي تؤمن به ديانة الحبّ، الوحدة المتناسقة بين ديانة الإرادة الإلهية في اليهودية وديانة الشكل المجسّم في الديانة الإغريقية وديانة ما لا يسعه شيء Immensité في الديانة الهندية. بهذا المعنى، نستطيع أن نَعُدَّ الإنجيل «تجسيدًا فعليًّا لحقيقة الدِّين»، دون إهمال التمسك بالمعايير الظاهراتية الخالصة (RM, 738 ; 629).

ويقترح فان دير لوف، سيرًا على طريق هايلر، «تاريخًا للكنيسة الظاهراتية» (RM, 744 ; 634) ويضطلع بمهمّة تحديد المواصفات النمطية لكلّ طائفة مسيحية من الطوائف الكبرى. والحدس الذي يوجّهه، وهو حدس لا تخفى فائدته في الحوار المسكونيّ بين الكنائس، هو أن «الكنيسة المسيحية تحمل وجهين: وجهاً موجّهًا إلى جهة الغرب ووجهًا آخر موجَّهًا إلى جهة الشرق» (RM, 744 ; 635). ولن نفهم الاختلافات التي بين الكاثوليك والبروتستانت والأنغليكانيين إلّا بالرجوع إلى هذه الخلفية.

وتكتسب المقولة التي يختتم بها فان دير لوف ظاهراتية الدِّين أهمية خاصة لفيلسوف الدِّين. فحينما نتساءل عن الدور الذي تؤدّيه بعض الشخصيات في تأسيس الديانات من الناحية التاريخية، علينا استحضار مقولة «التأسيس»

*Stiftung*. وقد تسفر ترجمة مصطلحي *Stiftung* و*Stifter* إلى الفرنسية بلفظي تأسيس «fondation» وتأسيس «fondateur» عن سوء تفاهم. والواقع أنّ فان دير لوف يحرص على تأكيد أن الأمر يتعلّق بمقولة ظاهراتية خالصة، وتحتمل معنى أوسع من المعنى الذي نقرنه عادة بمفهومي «المؤسس» «*Gründer*» «fondateur» و«الأب المؤسس» «*Gründer*» «père fondateur» أو «المبتكر» «*Erfinder*» «inventeur». والمفهوم الدّيني «للتأسيس» «fondation» مفهوم غير مستقرٍ بالقياس إلى الدلالة الاعتيادية لكلّ هذه المفردات، وذلك لأن «الديانات لم تحظ بكيان قائم الذات *[begründet]* ولم تُشَيَّدْ *[gegründet]*، بل بُنِيَتْ (RM, 750-1) «instaurées» *[gestiftet]*.

وليست هذه التدقيقات المعجمية، التي تخفيها الترجمة الفرنسية، مجرّد حذلقة لغوية؛ بل هي بعكس ذلك أساسية لفهم الأسلوب الأصيل الذي اعتمده فان دير لوف في تجديد النظر إلى مشكلة «تأسيس» الديانات، وهي المشكلة التي اطّلعنا على رهاناتها الأساسية في قراءتنا لبلوخ. وحتى إذا ذهبنا إلى أن كلّ تجربة دينية حقيقية تحمل صفة البناء، ولا سيما أنها قد تثير تجارب جديدة، فلن نتحدّث عن بناء إلّا حين تترك التجربة آثارًا واضحة في التاريخ. من هذه الزاوية، فإن الشخصيات التي أدَّتْ، بطريقة أو أخرى، دور الباني في ظهور دين معيّن، وتطوّره شخصيات لا يمكن حصرها وهي متعدّدة تعدّد «الشهود».

وتحظى كلّ ديانة تاريخية من الديانات الكبرى «بالبُناة» الذين تستحقهم، كما يبرز فان دير لوف ذلك من خلال استئناف المقارنة التي أثرناها من قبل بين «الليالي المقدّسة» في مختلف الديانات من زاوية نظره الجديدة. وعليه، يرجع «تأسيس» الديانة اليهودية إلى حدث «الهيب العوسج» الذي يدور فيه كلّ شيء حول محور كلام الله وإنصات الباني الذي كان يتجسّد في موسى. ويمكن إرجاع المقارنة النمطية بين الديانات الأربع الكبرى، وهي اليهودية والإسلام والبوذية والمسيحية، إلى الطريقة التي عاش بها المؤسسون الصّلة بالقدرة في تجارب مؤسّسة: إذ «يتكلّم القدير ونحن نستمع إليه؛ ويتكلّم ويرسل رسالته؛ ويكشف القدير عن ذاته أمام النظر في صورة عدم؛ والسلطة الممنوحة إلى المؤسس تتطلب منه التخلي الكامل عن ذاته إلى درجة الإصابة الكاملة بالعجز» (RM, 754; 643).

فهل ينتهي فعل «التأسيس» بوفاة المؤسّس الأول؟ لا، أبدًا! إذ تعرف كلّ الديانات صورة المصلح و«المعلّم» الكبير بل المفكّر الذي تترك مؤلفاته آثارًا بالغة الأهمية في التاريخ، بما يمكّنه من تأسيس تقليد خاص بالدّين. إن ذلك لم يقتصر على جَعْلِ فان دير لوف يُقِرُّ بأن واضعي الأنظمة الكبرى، الذين أثّروا في الفكر الدّيني، كالقدّيس أوغسطين وتوما الأكويني ولوثر وكالفن، كانوا مؤسّسين حقيقيين، بل جعله كذلك يفكّرُ في إنشاء «ظاهراتية الفلسفة» (RM, 760; 648) التي تتولّى مهمة تتبع الدور الباني الذي أدّاهُ كبار الفلاسفة الذين يستحق بعضهم أن يُدرَس من زاوية تاريخ الديانات.

وستظلّ كثير من الأشياء رهينة بالقيمة النموذجيّة التي نخلعها على حياة «البُناة» وعلى مدى وجود صلة وثيقة بين حياتهم ورسالتهم: إذ «يوجد مؤسّسون لا يعتبرون الرشاد هو الأساس، وحاصل القول في تنصيبهم هو أنّهم أصبحوا مرآة النعمة الإلهية التي أضاءت في داخلهم» (RM, 764 ; 650). وعندما نتقدّم خطوة جديدة، يحدث تطابق مطلق بين الرسالة والمؤسّس، كما هو الشأن في حالة السيد المسيح الذي لا يكفّ تبشيره بملكوت اللّه عن الإحالة على الوقائع الخاصة به وعلى تصرفاته. ولم يخطئ أوريجينس (Origène) عندما ذهب إلى أن المسيح «ملكوت اللّه وقد تجسّد في شخصه» « *autobasileia* ». ويعني ذلك عند الظاهراتي أن المؤسّس يتقدّم في صورة الوسيط Médiateur. فهل هو الوسيط الوحيد؟ لا يملك الظاهراتي حقَّ البت في هذه المسألة التي تبلغ فيها الظاهراتية حدودها: فـ «الشكل المتجسّد في الوسيط، وهو موضوع العقيدة المسيحية، ليس ظاهرة؛ فلا يستطيع الظاهراتي أن يرى مكان دخول هذا الشكل المجسّم في عمق التاريخ ولا كيفيّة دخوله» (RM, 766 ; 652).

## بيبليوغرافيا

### الطبعات.

- *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, Munich, 1925;
- *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 4. éd. 1977, trad. J. Marty: *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Paris, Payot, 1970; *l'Homme primitif et la religion anthropologique. Étude anthropologique*, Paris, Alcan, 1940 (abrégé: RM).

### لائحة المراجع.

- BEEKER, C. J., *The Sacred Bridge. Researches into the nature and Structure of Religion*, Leyde, E. J. Brill, 1963.
- HIRSCHMANN, Eva, *Phänomenologie der Religion. Eine historisch-systematische Untersuchung von Relgionsphänomenologie «und religionsphänomenologischer Methode»* in der *Religionswissenschaft*, *Würzburg*, Anmuhle, 1940.
- KIPPENBERG, Hans-Gerhard et Luchesi, B. (ed.), *Religionswissenschaft und Kulturkritik. Beiträge zur Konferenz, The History of Religions and Critique of Culture in the Days of Gerardus Van der Leeuw (1890-1950)*, Marbourg, Diagonal Verlag, 1991.
- KRISTENSEN, William Brede, *The Meaning of Religion. Lectures in the Phenomenology of Religion*, La Haye, M. Nijhoff, 1960.

## تجلّيات المقدّس وجدلية المقدّس والدنيوي

### - ميرسيا إلياد -

يَصْعُبُ علينا أن ندرج الأعمال الغزيرة التي نشرها ميرسيا إلياد (Mircea Eliade) (1907-1986)، الذي خلَف فاخ بجامعة شيكاغو، ضمن مفهوم فلسفة الدِّين. ومع ذلك، لا يجوز لنا إغفال تلك الأعمال في إطار دراستنا هذه. وقد نَعُدُّ إلياد آخر الممثّلين الكلاسيكيين لنموذج ظاهراتية الدِّين قيد الدِّراسة، لأنه يقع في تخوم الظاهراتية والتاريخ المقارن للأديان والهيرمينوطيقا. ولم تثر مؤلفات إلياد اهتمام الفلاسفة وعلماء اللاهوت فحسب (إلى درجة المفارقة التي أثارتها عندما ألهمت اجتهادات مثيرة في محور «موت الإله بصفته مشكلة لاهوتية»)[23]، بل شكّلت إلى جانب ذلك علامة بارزة في المستوى القيم الذي بلغَهُ التقليد الظاهراتي موضوع الفصل الحالي.

وعندما ظهر كتاب مارسيل غريول (Marcel Griaule)، المختص الفرنسي في الدِّراسات الإفريقية، بعنوان: إله الماء *Dieu d'eau*، نشر إلياد أول مؤلف له عن اليوغا yoga، وقد وجّه التحية في الكتاب إلى إسهام أعمال جورج دوميزيل (Georges Dumézil) في الأيديولوجيَّة الثلاثية الخاصة بالديانات الهندو ـ أوروبية. وبالرَّغم من أنه يثمّن العمل الريادي الذي أنجزه فان دير لوف، يؤاخذه بعدم الإقدام على بلورة «مورفولوجيا للدِّين أو ظاهراتيَّة تكوينيَّة للدِّين» phénoménologie génétique (NO, 82). وهذه هي الثغرة التي شاء إلياد تداركها، على وَفْق شروط سنصِفُها بإيجاز.

### المقدّس والدنيوي: مورفولوجيا الدِّين.

نشر إلياد سنة 1957 كتابه: المقدس والدنيوي، بعد أربعين سنة على نشر كتاب أوتو المشهور، وهو كتاب يقترح رؤية تركيبية لتصوره لماهيَّة البعد الدِّيني. وكان هاجسه يتمثّل في الكشف عن كلّ جوانب ظاهرة المقدّس، مع الاحتراس من مغبة تفضيل البعد غير العقلاني. وتلتقي دراسةُ إلياد المقاربةَ الظاهراتية،

---

(23) Thomas J. ALTIZER, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, Philadelphie, The Westminster Press, 1963.

حينما يسعى إلى فهم الظاهرة الدِّينيَّة في ذاتها، وإلى فهم كلّ ما هو أصيل فيها وجوهري، وحينما يحرص على تأسيس أنثروبولوجيا الإنسان المتديّن بناء على هذا الأساس. وبالرَّغْم من أن مؤرّخ الأديان يعلم علم اليقين أنه لا توجد ظاهرة دينية خالصة، يجب ألّا يدفعه ذلك إلى إنكار خصوصيتها.

والظاهرة الأصلية عند إلياد هي التي سبق لأوتو أن أبرز هويتها: تجربة المقدّس. لكن، إذا كان تركيز أوتو قد انصبَّ على بؤرة التقابل بين العقلاني وغير العقلاني، فإنّ إلياد ارتادَ أُفقًا واعدًا جديدًا. فهو يهتمّ بتجلّيات المقدّس داخل التاريخ، أي بتجلّيات المقدّس *hiérophanies* وبتجلّيات المقتدر *cratophanies*، التي ظلت تمثّل علامات بارزة في التاريخ الدِّيني للإنسانية من البداية إلى النهاية، انطلاقًا من الاختلاف الأصلي بين المقدّس والدنيوي (SP, 14-15). وليس «المقدّس» و«الدنيوي» عندَهُ مقولتين تأويليتين، بل هما موجّهان وجوديان لصيغ الوجود (SP, 17). فلهذا السبب، يمثّلان رهانًا فلسفيًا أساسيًا. ويفصح المقدّس عن طبيعته الحقيقية بفضل التميّز من الدنيوي. ويرى إلياد أن تجلّيات المقدّس وظهور «الآخر المطلق» داخل العالم الاعتيادي بمنزلة الصّلة المشتركة بين مختلف تجلّيات المقدّس، سواء أتعلّق الأمر بأقدم تجلّيات المقدّس بدائية (كالشجر أو الحجر المقدّسين) أم بأسمى تجلّياته المسيحية (حلول اللاهوت في الناسوت في تجسّد المسيح).

إن فكرة المقدّس أكثر من مصطلح «الدِّين» مناسبةً للتجربة التي تقيم صلة وثيقة بين أفكار الوجود والقدرة والدلالة والحقيقة» (T, 385; NO, 7). ويتصل الوعي بوجود العالم الواقعي، الذي يُحيل وجوده على معنى، اتصالًا وثيقًا باكتشاف المقدس، عند إلياد». (NO, 8). وتُحيل مفردتنا «المقدّس» و«الدنيوي» على طريقتين متمايزتين جذريًا في الوجود - إلى - العالم. ولا نبالغ إذا قلنا إن المقدس يؤدّي لدى إلياد الدور نفسه تقريبًا الذي يؤدّيه القلق angoisse لدى هايدغر في الكشف عن الاختلاف الأنطولوجي. ويعادل التقابل بين المقدّس والدنيوي، على نحوٍ ما، التفريق بين الواقع واللّاواقع، في فكر ديني حق.

لكن «الاختلاف» لا يحظى بالمنزلة نفسها لدى إلياد ولدى هايدغر. فإذا كان الأمر لدى هايدغر بالاختلاف الذي بين الكائنات والكينونة، فإنّ الأمر لدى

إلياد يتعلّق «بالاختلاف الذي بين ما يتجلّى بصفته موجودًا واقعيًا وقويًا وغنيًا ويحمل معنى، وبين ما يفتقد هذه الصفات، وهو هذا الهدير الأعمى والخطير للأشياء، حين تظهر وتختفي مُصادفةً ومن غير أيّ مُسَوِّغٍ» (NO, 8). وقد يتوجّس أتباع هايدغر في هذا الفصل بين الوجود الجوهري والوجود العارض، عادِّينَ إياه آخر مخلّفات المذهب الأفلاطوني.

وتقوى هذه الشبهة أكثر إذا راعَيْنا أن كلّ شيء يظلّ مرهونًا بإمكان تقليد نماذج أصلية *archétypes* تتجاوز الإنسان، داخل الرؤية الدّينيَّة للعالم. وبإزاء ذلك، كان إلياد يرى أنّه عندما لا يغمض الفيلسوف عينيه أمام واقع أن «جدلية المقدّس قد سبقت كلّ الحركات الجدلية التي اكتشفتها الروح بعد ذلك ووضعت نفسها نموذجًا لها» (NO, 9)، يجب عليه بادئ ذي بدء أن يتعلّم الدرس من «مؤرّخي الأديان وظاهراتية الدّين». وتحمل هذه العبارة مغزى مزدوجًا: فهي لا تكتفي بالتسليم بوجود تكامل بين البحث التاريخي والوصف الظاهراتي، بل يبدو أنها تسلّم كذلك بأن الظاهراتية منهجيَّة تقع خارج الفلسفة.

ويجتهد إلياد في إبراز أن «المقدّس» و«الدنيوي» يوازيان أسلوبين مختلفين في ـ الوجود ـ إلى ـ العالم، وهما أسلوبان تشكّلا على امتداد التاريخ الإنساني، انطلاقًا من الحقول الأربعة التي تمثّل مجالات البحث المفضّلة لديه: وهي تقنيات المجاهدة في اليوغا، والشامانية *chamanisme* والخيمياء ***alchimie*** وطقوس الميلاد الجديد *renaissance*.

وكان الاشتغال على الشامانية فرصة تكوين صورة تركيبية لظاهرةٍ دينية معقدة، وهو كذلك يتعقّب تعقّبًا حيًا كلّ المخلّفات السيكولوجيَّة الناجمة عن طريقة معيّنة في إحداث فصل جذري بين الدنيوي والمقدّس (C, 10). وفي كلّ مرة، نواجه منعطفًا ناجمًا عن ظاهرة الانتقال من مستوى إلى آخر. ويرى إلياد أنه مما لا شك فيه أننا نشهد هنا بنية مؤسسة للإنسان المتديّن، بالرّغم من كلّ هذا التعدّد والتنوّع في طرق تجلّي المقدّس. وهو الأمر الذي يبذل جهده لإبرازه من خلال منشوراته النظرية الأربعة الرئيسة، التي نشرها خلال العقد الخامس: أسطورة العود الأبدي *Le Mythe de l'éternel retour*، والديانات والمقدّس *Religions et le sacré*، والأساطير والأحلام والأسرار ***Les Mythes, rêves, et mystères*** والصور والرموز الأبدية *Images et symboles éternels*.

أ. يضع إلياد قرّاءه، منذ البداية، في السياق الرمزي التي يوجّه سائر تأمّلاته: وهو سياق موسى أمام لهيب العوسج. فالفضاء الذي نعيش فيه فضاء غير متجانس، لأنّه يضمّ مناطق وأماكن ومَحالَّ تحمل بصمات المقدّس. وبشأن هذه النقطة كذلك، تبتدئ تحليلية الوجود لدى إلياد، بخلاف تحليلية هايدغر، بالمكان الذي طُهِّرَ وقُدِّسَ، أو تبتدئ بضرورة تأسيس العالم، للتعبير عن ذلك بمصطلحات ميتافيزيقية. ويعادل الكشف عن المقدّس التأسيس الأنطولوجي للعالم، بالرجوع إلى محور مرجعي مطلق يُعَدُّ في الوقت نفسه حضن المعنى المطلق. والرغبة الأساسية التي تشكّل خلفية تصرّفات الإنسان المتدّين هي العيش قريبًا قُربًا مباشرًا من مركز العالم الذي قد نرمز إليه بحجر دلفي (omphalos de Delphes)، أو بمِسلّة، أو شجرة أو جبل أو بناية أو نصب، إلى آخره.

ولا سبيل إلى فهم مسألة «معنى المعنى» إلّا إذا أرجعناها إلى المشكلة العامة الخاصة بالتوجّه، وهي المشكلة التي عُنِيَ بها كانط في مقالة: ماذا نعني بالتوجه داخل الفكر؟[24] *Qu'appelle-t-on s'orienter dans la pensée ?*. فالعالم الذي يخلو من أدنى توجّه أشبه بعالم غير مأهول وأقرب إلى فوضى سديمية لا شكل لها، إلّا إذا لم نعنِ بالعالم غير ما يأتي: أن يكون عالمًا لا أركان له ولا حياة فيه. ولا نصبح بإزاء «الكوسموس» «cosmos» (عالم الإنسان)، إلّا إذا استُجيبَ لشرطي «قابلية السكن» و«قابلية الحياة». وتحويل العالم إلى كوسموس هو الخدمة الأساسية التي يقدّمها الدِّين إلى الإنسانية. وبهذا المعنى نستطيع فهم الطريقة التي رفع بها في مؤلفاته شأن البعد المتصل «ببعد الكوسموس» «cosmogonique» داخل التجربة الدِّينيّة. ولا معنى «للتقديس» consécration إلّا إذا لُوِّنَ بألوان الكوسموس «cosmisation». ونستطيع إعادة قراءة المحاضرة المشهورة التي ألقاها هايدغر «البناء والإقامة والتفكير» في ضوء الفكرة التي كوّنها إلياد عن تشييد صرح ديني أو تهيئة فضاء ديني بصفته صورة للعالم *imago mundi*.

ونعثر في كلّ أرجاء رحاب الدِّين على الخط الفاصل بين المقدّس والمقتدر، كما تشهد على ذلك ظواهر العتبة والحدّ التي تستحق وصفًا ظاهراتيًّا

(24) راجع الكتاب الآتي بشأن الرهانات الميتافيزيقية والهيرمينوطيقية التي يتضمنها كتيب كانط:
Jean GREISCH, *Le Cogito herméneutique*, Vrin, 2000, p.201-248.

معمقًا. والمكان الذي يحدث فيه تجلّي المقدّس يجعل العالم منفتحًا انفتاحًا مضاعفًا: إذ يجعله منفتحًا إلى «أعلى» (تفتح 'أبواب السماء')، ومنفتحًا إلى «أسفل سافلين» ('جهنم'). وبالرَّغْم من حرية الإنسان في اختيار المكان الذي يَعُدُّهُ «مقدّسًا» لإقامة مناسك التقديس عندما ننظر إلى الإنسان من خارج، لا يُعَدُّ الإنسان حرًّا في تقديس أيّ مكان يشاء، من منظور الفهم الباطني. ولا يبتدع الإنسان هذا المكان ابتداعًا، بل يكتشفه بإسهام القرائن المناسبة، كما في حالة ادّعاء معرفة الغيب géomanie.

2. وقد يستيقظ الحنين إلى الأصول داخل الكون الذي تحوّل إلى كوسموس، كما تظهر الحاجة إلى العيش داخل عالم بِكْر وصحّي وأصيل، كما كان عليه من قبل في الساعات الأولى للخلق. ويكشف إلياد عن المعنى الدِّيني الذي يفصح عنه التوجّه الزماني وعن مشكلة الزمان المقدّس، بناء على هذه الأطروحة. وهنا كذلك نصادف الاختلاف الأصلي بين المقدّس والدنيوي. إذ يتقبّل الزمان المقدّس العودة إلى الوراء، ما دام قادرًا على إعادتنا إلى الأصل الأول لكلّ الأشياء، بخلاف الزمان الدنيوي الذي يحمل خاتم الأفول وعدم العودة إلى الوراء. ويخلد العيد الدِّيني زمانًا أصليًا لا يوجد فيه شيء عابر. ولا نستطيع الاستحمام في الانسياب غير المنقطع للتيار الزماني، إلّا حينما يتعلّق الأمر الاغتسال الطقسي أو التعميد الذي يحمل معنى تجدّد الحياة والبعث من جديد.

وكما أن إلياد يفضّل البعد المرتبط بالعالم cosmogonique في الرموز الدِّينيّة، نجدُهُ يفضل، فيما يتعلّق بتمثُّلات الزمان، الأساطير التي تحكي الخلق الأصلي للعالم، سواء أكان الخلق فعل خالق أم لم يكن. ويؤكّد من جِهة أخرى، تبعا لأوزونر *Usener*، وجود قرابة دلالية بين لفظي المكان المقدّس *templum* والزمان *tempus*: الزمان المقدّس في الأصل زمان «تحيّز في المكان»، بمعنى آخر يختلف عن معنى برغسون.

والمقابل الزماني للمكان المقدّس أو المعبد *templum* هو «السنة المقدّسة». ويتحدّث إلياد هنا عن «الحنين الأنطولوجي»، بما يسمح له بالتخفيف من حدة الفصل بين الزمان الدائري والزمان الخطّي. وليس المهمّ هو التكرار

بحدّ ذاته، بل المهم هو إمكان تكرار يسمح لنا بتجدّد الحياة و«استرجاع» الزمان لاستعماله مرّةً أخرى، من خلال الاتصال بالأصل الأول لكلّ الأشياء.

وشيئًا فشيئًا، يترك التفريق الأساسي بين المقدّس والدنيوي مخلّفاته في كلّ مستويات الواقع. فلا يوجد شيء في الطبيعة ليس بمستطاعه التحوّل إلى مكان تجلّي المقدّس. إذ يمكن «خلع هالة التقديس» على أيّ شيء من حيث المبدأ. ونصدق الملاحظة نفسها على الحياة وعلى التعبير الأساسي عنها: على الجنس. فمن هنا تأتي أهمّيّة مقاربة ظاهراتية لطقوس البلوغ التي تعلن انتقال الإنسان إلى صورة جديدة من صور الوجود. وبالرَّغْم من أن المجتمعات الحديثة التي عكفت على نزع هالة القداسة عن نفسها، تشهد اختفاء طقوس البلوغ شيئًا فشيئًا، لم تختفِ المشكلاتُ التي كانت هذه الطقوس تسعى إلى حلّها عند إلياد.

البنية والتكوين: المقاربة المورفولوجيّة والمقاربة التاريخية للظواهر الدّينيّة.

بخلاف فان دير لوف، يسعى إلياد علنًا، إلى تسويغ الفكرة التي كوّنها عن التكامل المطلوب بين البحث التاريخي عن الأصول والاستجلاء élucidation الظاهراتي. وهو يرى أن «البديل الذي يُخيّرنا بين الظاهراتية الدّينيّة وتاريخ الأديان» أصبح بديلًا متجاوزًا لمصلحة «منظور أرحب نطبّق فيه هاتين العمليتين العقليتين معًا» (NO, 31). ولا يضع ذلك حدًّا للتوتر الذي بين هاجس فهم ماهية الظواهر الدّينيّة وبنيتها وبين غاية تتبّع تاريخها. لكن التوتّر بين التوجّهين يتحوّل إلى تكامل منتج بعد التخلّي عن التفكير فيه من موقع التنافس.

وما يوجّه تحليلات إلياد وتأمّلاته، من وجهة النظر المعرفية، هو المسلّمة المزدوجة التي تفيد أن «السُلّم هو الذي يخلق الظاهرة» وأنه لا توجد ظاهرة دينية «خالصة» لا صِلة لها بالظروف التاريخية (T, 11). ومن زاوية أخرى، «لا يكشف لنا تاريخ الظاهرة الدّينيّة عن كلّ ما تسعى الظاهرة، بحكم تجلّيها فقط، إلى توجيه انتباهنا إليه (C, 11). من هنا تأتي ضرورة الاضطلاع بمقاربة ظاهراتية (أو مورفولوجيّة) لا يمكنها أن تكون إلّا مقارنة للتجربة الدّينيّة، وهي مقاربة متكاملة مع المقاربة التاريخية (T, 14). وإذا كانت المقاربة التاريخية تُفَسِّرُ التكوين من خلال النفاذ إلى «المتاهة المعقّدة للوقائع» (T, 12)، فإنّ المقاربة الظاهراتية تَصِفُ بنية. وتُعَبِّرُ المقاربة الأولى عن وضعٍ خاصٍّ للإنسان تجاه

المقدّس، (SP, 16) وتظهر المقاربة الثانية نمط ظهور المقدّس بصفته تجليًا للمقدّس hiérophanie. ويؤكّد إلياد ضرورة إقامة تفريقٍ واضح بين «الدّراسة الجنينية والدّراسة المورفولوجيّة للروح» (NO, 55).

ونجد شاهدًا باهرًا على هذا التقابل والتكامل بين المقاربتين، وهو لا يفتأ يعود إلى هذا المثال. وليكن مثال عبادة الشجرة المقدّسة. فقد ظهرت هذه العبادة في لحظة معيّنة من التاريخ، من الزاوية التاريخية، وشهدت تحوُّلات من مستويات مختلفة، إلى درجة الأفول المحتمل. وتحيل هذه الواقعة التاريخية، من زاوية مورفولوجيّة، على عنصر بنيوي تشترك فيه كثير من الديانات التي لم تكن قد تواصَلَتْ قطّ فيما بينها، من جهة ثانية: يتعلّق الأمر بمحور الكوسموس أو *axis mundi*، وهو شرط جوهري في تنظيم الفضاء المقدّس الذي يحيل دائمًا على محور. ولن يجد مؤرخ الأديان الذي يهتدي بالأطروحة التي تفيد أن «جدلية المقدّس تميل باستمرار إلى استظهار سلسلة من النماذج الأصلية archétypes (C, 13)، أدنى صعوبة في الانتباه إلى وجود تماثلات بنيوية بين أشكالٍ لـ تجلّيات المقدّس hiérophanies تفصل قرون كاملة بينها.

ويكتسب التقابل بين «الظاهراتيين» و«التاريخانيين» معناه الكامل بعد انصرام زمن تأسيس التاريخ المقارن للديانات الذي رسم كيبنبرغ (Kippenberg) معالمه حديثًا. وقد تميّزت المرحلة التي تبتدئ عند إلياد بأعمال مولر (F. M. Müller) وتنتهي بكتاب فرويد عن الطوطم والطابو *Totem et tabou* بالغلو في البحث عن الأصول، وهو البحث الذي هيمنت عليه مختلف تعابير نظرية ما قبل الإحيائية préanimisme. ويطرح سؤال جديد، بعد تبخّر حلم التوصّل إلى الأصل الأول والمطلق للدّين، هو: «إذا لم نكن قادرين على التوصّل إلى أصل الدّين، فهل يعني ذلك أننا عاجزون عن التوصّل إلى ماهية الظواهر الدّينيّة؟» (NO, 114) ربّما لا يتردّد عدد لا يستهان به من قرّاء كتاب ميشيل فوكو الذي عنوانه حفريات المعرفة في الجواب بالنفي، زاعمين أن الحلمين المتجسدين في حلم الأصل الأول وحلم الماهية الخالصة حلمان لا يفترقان.

لكن إلياد لا يقدّم الجواب نفسه. إذ يرى أننا نستطيع الابتداء من الصفر لمواجهة سؤالَيْ: ما المقدّس، وماذا تعني التجربة الدّينيّة على وجه الحقيقة، ما

دمنا قد تعلّمنا عَدَّ المواد الأوّليّة الدّينيّة وثائق تاريخية (NO, 115) تتيح الدّراسة المقارنة للأديان معرفة نسبة كبيرة من أنماط ظهور المقدّس.

ويستدعي منا الامتياز الذي يحظى به المنهج المزدوج الذي يدعو إلياد إليه ويمارسه، وهو الذي يتجسّد في المنهج التكويني والمنهج المورفولوجي، تفكيك صلة التكافؤ بين العتيق الأصلي *(archaïque)* والبدائي *(primitif)* والمَرَضي *(pathologique)*. وهذا ما تشهد عليه طريقته في فحص مسألة الشامانية، من خلال رفض إرجاع تقنيات الوجد extase العتيقة هذه إلى أمراض عقلية تقترب من عصاب الهستيريا أو من الصرع (C, 36)، ومن خلال عَدّ ظاهرة الانخطاف الشاماني transe chamaniste ظاهرة صوفية مستقلة (C, 394).

**الأساطير والرموز.**

ينجم عمّا سبق تعقّد الظواهر الدّينيّة التي يقال عنها إنها «بدائية». وهذه الظواهر أقل بساطة مما نتخيّله، بما أنها تفترض ضمنيًا الاختلاف الأساس بين المقدّس والدنيوي، وهو اختلاف يترك أثره على الخصوص في تمثّلات المكان والزمان «المقدّسين».

وتضاف صفتان لا تقلان أهمية إلى ما سبق.

1. إذ لا نستطيع أبدًا عزل «**تجلّيات المقدّس**» الأولية، ما دامَ وجودُها مُتلاحمًا مع وجود مجموعة من التقاليد النظرية. وتُعَدُّ «الأسطورة» في المستوى الأولي الأدنى بمنزلة الهيئة الوسيطة التي تسمح للدّين باكتساب الانسجام الباطني الذي يبلغ مستوى النسق (ayant valeur de système). والجديد الكبير الذي يمدّنا به تاريخ الديانات هو أنه يزوّدنا بإمكان دراسة الأساطير في الظروف الأصلية لممارسة الطقوس، وهو بالفعل ما لم تكن تسمح به الديانة اليونانية التي كانت منطلق تأمّلات الفلاسفة. وتسمح دراسة الأساطير الحيّة بالوصول مباشرة إلى فكر يُعلي من شأن الأولوية *primordialité* والكلّية *totalité*، بصفتهما جانبين رئيسين في المقدّس (NO, 165) ومطلوبين لغرض صياغة فكرة «تاريخ مقدّس».

وتصبح الأسطورة خادمةً لفهم ديني ينبني بالأساس على إمكان «استحضار» الزمن الأصلي «مرّةً أخرى» «re-présentation». ونضيف إلى ذلك أن التقليد

يؤدّي في ذلك دورًا رئيسًا: إذ لا يصبح الرجل إنسانًا إلّا إذا امتثل لنماذج السلوك التي تزوّده الأسطورة بها، وهي النماذج المستقاة من العالم الإلهي. إذ تصبح الصورة معقّدة حالما نُفَرِّقُ بين نمطين من الأولوية نرمز إليهما بالشعارين الآتيين: في المبدأ «*in principio*» وفي تلك اللحظة «*in illo tempore*» (NO, 174). ويؤكّد الأول أن الأصل الأول لكلّ الأشياء مفارق؛ ويبرز الثاني أن الزمن الأصلي الذي يمدّ الإنسانية بنماذج السلوك والتقليد نموذج يستحق أن يحتذى.

ويقيم الطابع النسقي الذي يفصح عنه التأويل الفلسفي للواقع، حين يؤدّي مفهوم «المبدأ» دورًا مركزيًا[25]، علاقات معقّدة وغير خالية من التوتّر مع التأويل الأسطوري للواقع. ولا يلحّ إلياد، في دراسته للفكر الأسطوري، على روافد الاستيعاب العقلي المتضمّنة في الطابع السردي، بقدر ما يركّز على القدوة النموذجيّة exemplarisme: إذ «لا تنحصر الأسطورة فيما نرويه عن بعض الأحداث التي وقعت وعن الشخصيات التي عاشت في تلك اللحظة *in illo tempore*، بل تشمل أيضًا كلّ ما له علاقة مباشرة أو غير مباشرة بمثل هذه الأحداث والشخصيات التي تحظى بالأولوية» (T, 349). فالمهمّ هو أن السلوك البشري لا يحمل معنى إلّا إذا أمكن إرجاعه إلى نماذج أصلية تمثّل في الوقت نفسه مُسَوِّغات السلوك، ولا يرجع هذا السلوك إلى مجرّد حكي الأساطير فحسب (T, 346). فمن هذه الزاوية، تحتلّ الأساطير المتصلة بخلق العالم cosmogonique منزلة بارزة في ترتيب الأساطير.

ويؤكّد إلياد بالمعنى نفسه أن الوظيفة الجوهرية للأسطورة، هي أن تصبح «سابقة ومثالًا يحتذيه الإنسان بالنظر إلى أفعاله ('الدنيوية') أو ('المقدّسة') فقط، بل كذلك بالنظر إلى وجوده الخاص» (T, 349)، وبالنظر إلى مختلف واجهات الواقع عمومًا.

وتمثّل كلّ أسطورة «تاريخًا نموذجيًا» (T, 360). ويكون التشديد هنا على النعت لا على المنعوت. وبإزاء ذلك، نستطيع القول إن الأسطورة تتراجع كلما اختفت منزلة النموذج الأصلي التي تتضمّنها، دون أن تختفي الأسطورة كليًا.

---

(25) Stanislas BRETON, *Du Principe*, Paris, Aubier, 1973.

ويرى إلياد أن الإنسان يظلّ «على نحوٍ لا مفرّ منه سجين حدوس النموذج الأصلي التي تولّدت فيه بعد ما أصبح واعيًا لمنزلته داخل الكوسموس» (T, 363). وتستمر النماذج الأصلية الأسطورية في التوغل في أعماق الوعي، ولو كان وعيًا علمانيًا إلى أقصى الدرجات، في الأقل حين تتخذ تلك النماذج صورة «حنين خلّاق».

2. وما يدعو إلى دهشة قارئ كتاب تاريخ الديانات هو أن إلياد لا يفحص بناءً على شهادته *ex professo* بنية الرموز إلّا في الفصل الأخير. ولا شكّ في أنّا قد نزعم أن وظيفة التوحيد التي يؤدّيها الرمز، وهي الوظيفة التي «تكشف دائمًا ومهما كانت الظروف عن الوحدة الأساسية التي تلفّ مناطق كثيرة من الواقع» (T, 379)، موجودة ضمنيًا في مجموع الدّراسات التي خصّ بها المقدّس السماوي وتجلّيات المقدّس الشمسية والتصوف القمري والرمزية المائية والأحجار المقدّسة وتجلّيات المقدّس المعدنية وعبادات النباتات والخِصْب، وما إلى ذلك، وهي التي تمثّل صدر الكتاب. وهناك مُسَوّغ مزدوج لاستراتيجيّة التأجيل هذه.

فما دام المعنى يظلّ بالأساس مسألة توجّه في الوعي الدِّيني، فإن مسألة المنزلة الدِّينيّة للعلامة تصبح ثانوية، دون أن يعني ذلك أنها بلا أهمية. وتوجد في البداية تجلّيات المقدّس hiérophanies وتجلّيات المقتدر kratophanies وتجلّيات الإلهي théophanies. وهي تترك آثارًا في التاريخ نستطيع عدَّها رموزًا وعلامات تُحيل على «الآخر المطلق». ويأتي المختص في السيميوطيقا بعد فوات الأوان حينما يسعى إلى تطبيق مقولات سيميولوجيّة جاهزة على أشكال التعبير الأصلية عن الوعي الدِّيني. فنحن نحتاج إلى ظاهراتية العلامات والرموز الدِّينيّة، أكثر مما نحتاج إلى السيميوطيقا، إذا شئنا فهم تجلّيات المقدّس épiphanie وتجلّيات المقتدر kratophanie، كما تتجسّد في أحجار مقدّسة أو في نصب ميغاليت mégalithes. ونضيف إلى ذلك أن كلّ الرموز الدِّينيّة الحقّة تفترض وجود الوظيفة المثالية للأسطورة. وعليه، يوجد سببٌ وجيه لخلع اسم «كاتدرائية» على مغارات تعود إلى ما قبل التاريخ وعلى أضرحة أو مقابر تحمل طابع مآثر مغاليث مثل مقبرة نيوغرانج Newgrange في إيرلندا.

ولعلّ اتساق الظاهرة الدِّينيّة هو ما يستدعي وجود مستويات تعبير متباينة.

ونجد إلى جانب تباين الوثائق تاريخيًّا، وهي الوثائق التي تستند إليها الدِّراسة التاريخية للظواهر الدِّينيَّة، تباين مستويات التعبير بنيويًّا. وحتى في أكثر الحالات بساطة، لا تُعبَدُ شجرة أو حجرة مقدّستين حرفيًّا «لذاتهما» أو بناء على مكوّنهما المادي، بل تعبدان لأنهما المحلّ الذي تجلّى فيه «الآخر المطلق». ولأنّ المفارقة التي تفيد أن شيئًا ما يُحيل في الوقت نفسه على ذاته ويفصح عن وجود «الآخر المطلق» هي مكوّن جوهري في طبيعة التجربة الدِّينيَّة نفسها، نجد هذه التجربة تلجأ لزومًا إلى التعبير الرمزي.

ومن بين الدِّراسات الكثيرة التي خصّ بها إلياد الرمزية الدِّينيَّة، يجب أن نحتفظ على وجه الخصوص بكشفه عن البعد الكوسمولوجي dimension cosmique الذي يحيط بالرموز الدِّينيَّة الأساسية. فهي مثال باهر يشهد على ما يهمّه بالدرجة الأولى: أي قدرة الرمز على تحقيق استمرارية جدلية المقدّس، وهي ما يفصح عنه المبدأ الآتي: «كلّ ما لا يَقْدُسُ مباشرة بفضل تجلّي المقدّس، يصبح مقدسًا بفضل مشاركته في رمز» (T, 374). وإذا كان الرمز الدِّيني في غالب الأحيان «يحلّ محلّ» تجلّي المقدّس ويُعَدُّ استمرارية له بفعل الحفاظ على حيّز لاستقبال المقدّس (إذ تُحيلنا التمائم التي تمثّل الهلال مباشرة على المقدّس القمري)، فقد يتحوّل هو نفسُه إلى تجلٍّ للمقدّس، بفضل الكشف عن واقع مقدّس لا يستطيع التجلّي بصورة أخرى (T, 375): هذه هي حالة الركن الذي يستحضر محور العالم *axis mundi* نفسه.

وقد تتعرّض الرموز الدِّينيَّة للذبول، شأنها في ذلك شأن الأساطير، حالما اختفت عن الأنظار، صِلتها بالأسطورة المؤسسة؛ ثُمَّ إنّ تلك الرموز لا تحمل مناعة تقيها عثرة النكوص إلى «السلوك الصبياني». لكننا سنخطئ إذا عزونا هذا السلوك الصبياني إلى وجود «عقلية بدائية» نفترض أنها تحمل هذه الصفة بحقٍّ. ويُناقِضُ إلياد هذه الأطروحة الشائعة بدفاعه عن فكرة أن المجتمعات تعرف تعايش رمزية متناغمة ورمزية متصابية (infantilisé)، سواء أكانت مجتمعات «بدائية» أم مجتمعات «متطوّرة»، (T, 373). ولا تقلّ تلك الأشكال المعاصرة من التمائم التي تزيّن السيارات الحديثة صبيانيةً عن الأوثان الطبيعية التي يعبدها البدائيون.

## البحث عن هيرمينوطيقا خلّاقة ومغيّرة.

عادة ما يرتبط مصطلح «ظاهراتية»، في كتابات إلياد (ونجده ينعتها أحيانًا بنعت الظاهراتية «التكوينية»)، بمصطلح «هيرمينوطيقا». وعلينا أن نفحص هذا الترابط فحصًا دقيقًا، بدلًا من أن نَعُدَّهُ ترابطًا بديهيًا. فسيتبيَّنُ لنا آنذاك أن البواعث التي يقدّمها من أجل أن يُسَوِّغ مشروع تطوير «هيرمينوطيقا المعطيات الدِّينيَّة» (NO, 18) تنتمي إلى مستويات مختلفة.

1. والباعث الأول (الذي سيؤدّي دورًا هائلًا في أعمال بول ريكور المعاصرة لمقالته رمزية الشرّ *La Symbolique du mal*)، هو المنزلة الرمزية التي تفصح عنها تجلّيات المقدّس، وهي منزلة تسبق التأمّل الفكري. ويتعذّر علينا فهم الرموز والأساطير مباشرة، فهي تتطلّب بعكس ذلك تأويلًا مناسبًا. وتستدعي التجربة الأصلية الخاصة بالمقدّس توسط الرمز والأسطورة، أي إنها تستدعي توسّط أدوات تعبيرية تؤدّي لا محالة إلى تحيّر الكوجيتو الفلسفي. والرهان الهيرمينوطيقي الذي يرفعه إلياد، هو المراهنة على أن هذا التنوّع لا يشكّل حجر عثرة أمام الفهم، بل يمثّل الشرط الحقيقي الذي يقوم عليه. إذ «لم يَصِلْ إلينا العالم الذهني المنتمي إلى العوالم البائدة وصولًا جدليًا داخل المعتقدات البيّنة للأفراد، بل ظلّ محفوظًا داخل الأساطير والرموز والأعراف التي تسمح بتعرّف معناها الأصلي بوضوح، بالرُّغم من كلّ عوامل التلاشي» (T, 22-23). ولا توجد طريق تُطلعنا في وقت قياسي على الدلالة الأصلية للظواهر التي تشكّل المجال الدِّيني غير الطريق التي تمر عبر توسط الرموز والأساطير. وعندما يجازف الكوجيتو الفلسفي بالسير فوق هذه الأرضية، يصبح ملزمًا بالتحوّل إلى «كوجيتو جريح»!

2. وإذا جاز لنا الحديث عن هيرمينوطيقا كلما واجهنا مشكلة الدور (relation circulaire) التي نجدها في علاقة الكلّ بالجزء، فإن التصوّر الذي كوّنه إلياد عن الرؤية الدِّينيّة للعالم يضعنا أمام «دور هيرمينوطيقي» فريد في جنسه(*).

(*) يوجد فرق بين الدور المنطقي والدور الهيرمينوطيقي. إذ ينتج الدور الأول استدلالًا فاسدًا لأنه يصادر المطلوب، أما الدور الهيرمينوطيقي فهو مُنتج، لأنه ينتقل من فهم الأجزاء إلى فهم الكل، كما لا يمكن فهم الأجزاء إلّا من خلال فهم الغاية التي يتجه إليها الكلّ. وما يُعَدُّ مغالطة من الناحية المنطقية، يُعَدُّ إحدى آليات الفهم في الهيرمينوطيقا. [المترجم]

ولا يجوز لنا عَدُّ الدِّين ركامًا من الوقائع غير المتجانسة؛ بل يدور الدِّين حول محور المركز؛ دون أن يظهر المركز كذلك للعيان (NO, 34). ومهمّة المؤوّل هي أن يُميطَ اللثام عن الصّلة التي بين المظاهر التي في هامش الظاهرة والمركز، متسائلًا عن الدرجة التي تظلّ فيها بعض سِمات الفولكلور الدِّيني، (مثل تقليد الملوك الثلاثة القادمين من الشرق لتعظيم المسيح)، في كلّ الأحوال، تعبيرًا عن خاصية التديّن في المسيحية، حيث يحتلّ يسوع المسيح موقع المركز. وعلى مؤرّخ الديانات أن يصبح قادرًا على تمييز الأساطير الكبرى التي تؤسّس «التاريخ المقدّس»، بالمعنى الحرفي، لدى قبيلة أو جماعة دينية وبين الأساطير الثانوية الموجودة على نحوٍ أو آخر على الهامش (NO, 154). وهذا ما يقود إلياد إلى تأكيد الطابع المركزي والنموذجي الذي تحمله الأساطير المتصلة بخلق الكوسموس، بالقياس إلى سائر الأساطير.

3. ويصيب عمل التأويل هذا، وهو عمل ضروري من أجل إماطة اللثام عن الدلالة الأصلية التي يحتملها الظاهر، أنماطًا مخصوصة من الوجود ـ إلى ـ العالم (NO, 34)، وهو ما يسير جنبًا إلى جنب مع تعدّد أنماط الوجود. وليس هذا التأويل هو الواقع الوحيد الباقي أمام المؤرّخ العاكف على دراسة الوثائق الدِّينيّة. إذ يظهر تاريخ الديانات نفسه في جزء كبير منه بصفته تاريخ أشكال الخفض من شأن المقدّس أو إعادة الاعتبار إليه، بمعنى أنه تاريخ التأويلات المتوالية لتجلّيات المقدّس المؤسسة. وليست تجارب المقدّس الابتدائية ضيقة الأفق ولا هي أحادية الجانب في قيمتها، إذ إنّها قادرة على الاندماج داخل سياقات ثقافية وتاريخية متباينة، وكذلك يمكن استئناف العمل بها على واجهات مختلفة في التفكير. ومن يؤمن بتفرّد المسيحية التي تدور حول محور يسوع المسيح، ليس ملزمًا أن ينغلق داخل البديل العنيف الذي يخيّرنا بين أحد أمرين: إمّا الديانة التي لن تمثّل آنذاك إلّا شاهدًا بسيطًا على مقولة النموذج الأصلي archétype الكونية، وإمّا «الإيمان» الذي يتجاوز مستوى البشر، إلى الدرجة التي يتحوّل معها إلى عقيدة «لا إنسانية»، بمعنى أنّه يخرج كُلّيًا عن قبضة المقولات المعتادة التي تضفي على الإنسان المتديّن.

5. وفي النهاية، تظلّ ثمّة مشكلة هيرمينوطيقية ضخمة: فما القراءة التي يجب تبنّيها لظاهرة العلمنة sécularisation، أي قراءة وضع الدِّين في عالم لم

بعد ينبنَى القيم الدّينيّة في تفسير العالم؟ هل العودة إلى جدلية المقدّس والدنيوي، وهي الجدلية التي تؤسّس الإبدال الكبير الذي تفرّغ لفهم التاريخ الدّيني للإنسانية، ضرورية لفهم ظهور مجتمع يبدو أنه استقر استقرارًا لا رجعة فيه داخل حياة دنيوية لم تعد تحتاج إلى الإحالة على المقدّس، ولو على نحوٍ سلبيٍّ؟ ولا يكفّ إلياد عن التذكير في هذا المقام بأن «الإنسان الدنيوي سليل الإنسان المتديّن ولا يستطيع التنكّر لتاريخه الشخصي، أي لا يستطيع محو سلوكات أسلافه المتديّنين الذين نحتوا صورته على النحو الذي توجد عليه اليوم» (SP, 177). لذا، يشكّك في القدرة على التحرّر الكامل من المقدّس (NO, 13)، دون أن يقبل «التكهّن مع ذلك بأشكال التعبير التي قد تتخذها تجربة المقدّس في صورتها المستقبلية الممكنة» (NO, 12).

وهذه مراهنة كشفية pari heuristique لا علاقة لها بأطروحة استمرارية المقدّس أو ظهوره مرّةً أخرى. ويضاف إلى ذلك التفكير في «الدور الثقافي الذي قد يؤدّيه مؤرّخ الديانات داخل مجتمع لا يتجاوز الحياة الدنيا» (NO, 14). ويقودنا ذلك إلى جانب من أهم الجوانب أصالة في الهيرمينوطيقا النسقية الخاصة بالمقدّس وبصور تجلّيه التاريخي، وهي الهيرمينوطيقا التي نذر إلياد نفسه لتأسيسها، ولكن هذا الجانب قد يكون كذلك أكثر الجوانب إثارةً للّبس وقد يفصح عن مفارقات منطقية.

6. ويميط إلياد اللثام عن هواجسه الفلسفية شيئًا فشيئًا في كتاباته الأخيرة، بل يكشف عن الانشغالات الميتافيزيقية المُضَمَّنة في أبحاثه. وقد قاده ذلك إلى توضيح رهاناتها الخاصة بفلسفة الدّين وبالهيرمينوطيقا العامة بشأن الثقافة. ومن يقرأ كتابات هذه المرحلة قراءة فاحصة، فسيكتشف أنها تضمر شعورًا كبيرًا بالحسرة: الحسرة على انعدام تأثير تاريخ الديانات في الثقافة المعاصرة. «أفيعودُ القول الفصل إلى التواضع الزاهد الذي يعرب عنه مؤرخ الديانات تجاه مادته» (NO, 107)، وهو التواضع الذي يفرض عليه النزول إلى جحيم الوقائع؟ إنَّ تاريخ الديانات ليس سوى «متحف الإحائيات والأطلال وأزهار الميرابيليس *mirabilia* البائدة» أم إنّه ينقل «رسائل» تنتظر من «يفكّ رموزها ويفهمها» (NO, 10)؟ ويدور قسم كبير من تأمّلات إلياد حول هذا البديل، وهي تأمّلات تتعلّق بإسهام تاريخ الديانات في ظهور مذهب إنساني جديد.

وقد دافع إلياد عن الفكرة التي تفيد أن ظاهراتية الدِّين وتاريخ الأديان يمثّلان جزءًا أساسيًّا من «نسبة محدودة من التخصّصات الإنسانية التي تُعَدُّ في الوقت نفسه دراسات تمهيدية وتقنيات روحية» (NO, 10)، في الوقت نفسه الذي سعى فيه غادامير جاهدًا في تقديمه العامّ لكتاب الحقيقة والمنهج إلى إبراز أن العلوم الإنسانية *Geisteswissen Schafter* (أو علوم الروح بتعبيره) لا تستمدّ مشروعيتها من منزلتها المعرفية والمنهجيّة، بل من واقع أنها تستمر في استعمال بعض المفاهيم الأساسية المنتمية إلى تراث النزعة الإنسانية.

ويرى إلياد أنه يجب عدم ائتمان الفلاسفة وحدهم على الهيرمينوطيقا التي نفتقر إليها اليوم في الظروف التي نعرفها بشأن حوار الثقافات والديانات. ثُمَّ إنَّ هذه الهيرمينوطيقا ليست كذلك مجرّد تطبيق خاص للهيرمينوطيقا العامة، وإلّا عارَضَ ذلك الأطروحة التي تفيد أن «الإنسان المتديّن يمثّل 'الإنسان الكامل'» (NO, 30). وكما هو الشأن في الأعمال الفنية، علينا كذلك تأويل الديانات وفهمها انطلاقًا من مرجعيتها الخاصة بها (NO, 26).

7. وتحظى الهيرمينوطيقا التي يقصدها إلياد بصفتين: صفة الشمولية (NO, 122) وصفة الخلق في الوقت نفسه. فالهيرمينوطيقا شاملة ما دامت «مطالبة بفكّ رموز كلّ أشكال اتصال الإنسان بالمقدّس وتوضيحها، من حقبة ما قبل التاريخ إلى اليوم» (NO, 125). وستصبح الهيرمينوطيقا خلّاقة ما لم تنس أن الوقائع الدِّينيَّة، بحكم طبيعتها نفسها، «تشكّل مادة قد تلزمنا التفكير فيها، والتفكير فيها بطريقة خلّاقة، كما فعل ذلك كلٌّ من مونتيسكيو وفولتير رهيردر وهيغل، بعدما عكفوا على التفكير في المؤسسات الإنسانية وفي تاريخها» (NO, 128). ومن نافلة القول التذكير بأن الرهان نفسه يشكّل خلفية مشروع فلسفة الدِّين نفسها، كما أُشيرَ إلى ذلك في التقديم العام لهذا الكتاب.

وهذا الرهان المتعلّق بخاصّية الإبداع الثقافيّ التي تفصح عنها ظاهراتية الدِّين وتاريخ الأديان رهان جسور، إن لم يكن طوباويًّا. فهو رهان جسور أولًا بحكم الشرط الذي يضعه: «تاريخ الأديان مضطر إلى تكليل مساره بأعمال إبداعية، دون الاكتفاء بالدّراسات الأكاديمية المتخصّصة» (NO, 129). ويسوق إلياد مثال يعقوب بوركهارد (Jakob Burckhardt) ودراسته لثقافة عصر النهضة

بإيطاليا (NO, 131). وربما كان حلمه الدفين هو أن يحقّق في العلوم الدّينيّة ما حقّقه بوركهارد في تخصّصه، وربما كان حلمه هو أن يتفوّق عليه. ولا يحق لنا عَدّ الهيرمينوطيقا التي ينتصر لها «خلّاقة» ما لم تَسْعَ إلى «تغيير الإنسان»، أي ما لم تقتصر على تلقين معارف تتصل «بالإنسان المتديّن»، بل سَعَتْ إلى إبداع قيم ثقافية غير مسبوقة.

فهذه الهيرمينوطيقا مهيّأة سلفًا لفتح آفاق واعدة أمام الفلسفة الغربية والإبداع الفني، وهي الهيرمينوطيقا التي أراد إلياد أن ينتزع الاعتراف بأنها «طريق معبّدة أمام تاريخ الأديان» (NO, 132). وهي وحدها قادرة على تحرير الفلسفة من التمركز في الذات الذي يتجسّد في تراثها نفسه، وعلى مساعدتها على الارتقاء إلى كونية الثقافات. ومن النتائج المنهجيّة المهمّة التي يستخلصها من ذلك رفض مبدإ تقسيم العمل الذي يفيد أن الفلاسفة هم الذين يضطلعون بمهمّة وضع أركان الهيرمينوطيقا العامة التي لن تكون هيرمينوطيقا الوثائق الدّينيَّة بالقياس إليها غير إقليم محدود. ويعتقد إلياد أن مؤرخ الأديان، في جميع الأحوال، أكثر تأهيلًا من غيره لتأويل الوثائق الدّينيَّة، بحكم ألفته «العوالمَ الروحية المغمورة أو أصبحت صعبة المنال» (NO, 134)، بحكم أنه هو الوحيد القادر على حسن «تقدير مستوى التعقد الدلالي الوارد في الوثائق الدّينيَّة» (NO, 133).

# بيبليوغرافيا

## الطبعات.

*Techniques du yoga*, Paris, Gallimard, 1948; *Le Mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 1949, 2. éd. 1969; *Traité d'hisoire des religions*, Paris, Payot, 1949, 2. éd. 1975 (abrégé T.); *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1951 (Abrégé: C); *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magique- religieux*, Paris, Gallimard, 1952 (abrégé: IS); *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris, Payot, 1954; *Forgerons et alchimistes*, Paris, Payot, 1956; *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957; *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Paris, Gallimard, 1959; *Patanjuli et le yoga*, Paris, éd. du Seuil, 1962; *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963; *Le Sacré et le Profane*, Paris, Gallimard, 1965 (abrégé: SP); *The Quest. Meaning and History in Religion*, Chicago, The University of Chicago Press, 1969, éd. fr.: *La Nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Paris, Gallimard, 1971 (abrégé: NO).

## لائحة المراجع.


- ALLEN, Douglas, *Structures and Creativity in Religion: Mircea Eliade's Phenomenology and New Direction*. La Haye, Mouton, 1977.

  ——. *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, Paris, Payot, 1982.
- ALTIZER, Thomas, J.J., *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, Philadelphie, The Westminster Press, 1963.
- BARBOSA, DA SILVA, Antunio, *The Phenomenology of Religion as a philosophical Problem. An Analysis of the Theoretical Background of the Phenomenology of Religion, in general, and of M. Eliade's Phenomenological Approach, in particular*, Lund, Gleerup, 1982.
- BASTIDE, Roger, *Le Sacré sauvage et autres essais*, Paris, Stock, é. éd. 1997.
- BELTING, Hans, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, Munich, C. H. Beck, 5. éd. 2000.
- *CAHIERS DE L'HERNE*, n. 33: *Mircea Eliade*, Paris, l'Herne, 1978.
- CALLOIS, Roger, *L'Homme et le Sacré*, Paris, Gallimard, 1939.
- DOUGLAS, mary, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, trad. A. Guérin, Paris, La Découverte, 2. éd. 1992.
- ELAS, Ch. *Religion. Ein Jahrhundert theologischer, philosophischer, soziologischer und psychologischer Interpretationsansätze*, Munich, kaiser, 1975.
- HESSEN, Johannes, *Die Werte des Heiligen*, Regensburg, Pustet 2. éd. 1951.
- JAMES, George, Alfred, *Interpreting Religion. The Phenomenological Approaches of Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, W. Brede Kristensen, and Gerardus Van der Leeuw*, Washington, D. C., Catholic University of America Press, 1995.
- LONG, C.H., *Significations, Signs, Symboles, and Images in the Interpretation of Religion*, Philadelphie, Fortress Press, 1986.
- MARINO, Adriano, *L'Herméneutique de Mircea Eliade*, trad. J. Gouillard, Paris, Gallimard, 1981
- MENSCHING, Gustav, *Das Heilige im Leben*, Tübingen, Mohr, 1925.

  ——. *Die Religionen und die Welt*, Bonn, Rohrscheid, 1979.
- MESLIN, Michel, *L'Expérience humaine du divin. Fondement d'une anthropologie religieuse*, Paris, éd. du Cerf, 1990.
- MESLIN, MICHEL, PETTAZZONI, R., *L'histoire des religions a-t-elle un sens ?*, Paris, éd. du Cerf, 1994.
- PETTERSON, O. et AKERBERG, H., *Interpreting Religious Phenomena. Studies with Reference to the phenomenology of Religion*, Stockholm, Almquist and Witsell & Highlands NY, Humanities Press, 1981.

## أسئلة

بالرَّغم من أن كُلًّا من الكتّاب الأربعة الذين تناولَتْهُم دراسَتُنا آنفًا يدافع عن تصوُّر شخصي للصِّلات التي بين علم الأديان (أو تاريخ الأديان) والظاهراتية، توجد بينهم صلة قرابة قوية جدًّا، بما يسمح بتعميم الأسئلة النقدية التي قد نوجهها إلى كلٍّ *mutatis mutandis* منهم، على الباقينَ. وعليه اخترت ضمّ هذه الأسئلة في نهاية الفصل.

1. فلنبتدئ أولًا بالتعبير عن استغراب: كيف نفسّر أن جيل التلامذة المباشرين لسودربلوم وأوتو، الذين اضطلعوا بإنجاز «هذه الظاهراتية الواقعية» التي اكتفى ماكس شيلر بتقديم معالم برنامجها العام، لم يستطع إنشاء مدرسة، ما عدا بعض الحالات الخاصة؟ قد نُحيل ربما على التراجع العام الذي شهدته الظاهراتية منذ منتصف الستّينيّات، وهو التراجع الذي عَدَّهُ البعض علامة على إخفاق إبدال العقلانية الذي يظلّ بدرجة كبيرة عالة على الميتافيزيقا وعلى «التمركز على العقل».

وبإزاء ذلك، يؤكّد بعضهم التأثير الذي أحدثه هؤلاء المفكّرون في يونغ (C. G. Jung) وأتباعه، أو مؤرّخي الأديان مثل هاينريش تسيمر (Heinrich Zimmer) وكارل كيرينيي (Karl Kerényi) وجوزف كامبل (Joseph Campbell) وهنري كوربان (Henry Corbin). ويبدو أنه من الصعب عليّ أن أستكين إلى افتراض يفيد أنّ هؤلاء يمثّلون آخر بقايا سلالة المذهب الظاهراتي الذي بدأ يفقد بريقه. وإذا كان الواقع يشهد أن الأفق الذي ارتادوه قد شهد انسدادًا، فمَرَدُّ هذا الأفق المسدود إلى محدودية تصوّرهم للظاهراتيَّة الذي يفضّل المقاربة المقارنة والدّراسة النمطية. ولأنّ أسماء هؤلاء لم ترد لا في موسوعة الظاهراتية *Encyclopaedia of Phenomenology* المنشورة سنة 1997 ولا في معجم الفلسفة والدّين *Dictionary of Philosophy and Religion* المنشور سنة 1994، فإن ذلك يزرع بذور الشكّ في مشروعهم، كما لو كانوا من المستقلّين (frances-tireurs) الذين يندّون عن أيّ تصنيف.

2. ولا يكفّ هؤلاء المؤلّفون عن التذكير بتصريح مولر (F. M. Müller) في رسالته إلى رينان التي جاءَ فيها: قبل الإقدام على المقارنة، علينا أن نعلم ماذا نقارن، إذا شئنا تسويغ العودة إلى الوصف الأيدوسي. لذا، يصعب عليّ

اتهامهم باختيار الحلول السهلة المتمثّلة في المقارنة[26]. وإذا كانت مقاربتهم تنمّ على ضعف نظري، فذلك يرجع إلى المكانة التي يحظى بها التصنيف النمطي typologie لديهم. ويمكن مقارنة مظاهر الضعف في المقاربة النمطية بنظرية الطباع في السيكولوجيا الفردية. فكما أن المختص في الطباع يسعى إلى تحديد «اللون الأساس» لفرد ما (جان بول)، مع أنه يعلم علم اليقين أننا لا نعثر أبدًا على الحالة الصافية لهذا اللون في الواقع الخارجي، كذلك يسعى المختص في ظاهراتية الدِّين إلى الكشف عن «اللون الأساس» الذي يميّز كلّ ديانة.

3. فهل علينا الاعتراض على المنهجيَّة المقارنة والتنميطية بالقول إنها تستسلم لسحر الغواية الظاهراتية التي تسقط نفسها على الظواهر إلى درجة الشطط؟ فنجد المسحة الموسوعية التي تطبع مشروع ظاهراتية الدِّين لدى فان دير لوف تكشف بسهولة عن نقطة ضعف تُسَوِّغُ اتهامها بتهمة التعدّد polymathie. ومن المهمّ كذلك، وهذا أمر لا يقلّ أهمية، الانتباه إلى الموقف الصريح الذي يفتتح به الكاتب نفسه الفقرة 101 التي يعالج فيها ديانة الحبّ. فبالرَّغْم من أن الوصف الظاهراتي يحترم الحدود التي يفرضها التعليق époché، لا ينبغي التسوية بين ذلك الوصف وادّعاء غياب «الأحكام المسبقة» تمامًا. ولا يعني الأمر أن هذه الغاية المثلى بعيدة المنال فقط، بل يعني فضلًا عن ذلك أنها تنقلب عليه أيضًا، ما دامت تَحول بينه وبين التفرّغ الكامل للبحث الذي يضطلع به. ويؤكّد فان دير لوف، بنبرة لا تخلو من سخرية، أنّ كلّ من يدّعي التحرّر نهائيًا من كلّ «الأحكام المسبقة» في الموضوع، ينطلق عامة «من تصوّر للدِّين لا يخلو من أن يعود إمّا إلى المسيحية الليبرالية المعروفة داخل أوروبا الغربية، وإمّا إلى التديّن الروحاني déisme الذي بلوره فكر الأنوار، وإمّا أن يستند بإزاء ذلك إلى الواحدية الطبيعية monisme» (RM, 737; 629). وعلى من يعمد إلى المقارنة ألّا يُغفِلُ أن الأديان ليست مجرّد مأدبة غنية ومجهّزة بكلّ ما لذّ وطاب، ننتقي منها ما نشاء من الأطعمة. وتجوز المقارنة لا محالة من الزاوية الخاصة التي يتخذها تجاه الحياة. فالصعوبة الحقيقية التي تظهر آنذاك هي معرفة الوقت الذي يتحوّل فيه هذا الدور المنطقي المفرغ في الظاهر إلى دور هيرمينوطيقي واعد.

(26) ارجع إلى كتاب مارسيل ديتيين للاطلاع على رأيه في صعوبات الدراسات المقارنة: Marcel DÉTIENNE, *Comparer l'incomparable*, Paris, Éd. du Seuil, 2000.

4. وقد خلقت أطروحات إلياد، كما كان متوقعًا، انطباعًا سلبيًا يكاد يتهمه بتكريس التشكيك المحافظ في جدوى التقدّم والصراع من أجل الانعتاق والحرية. والأمر مفروغٌ منه سلفًا عن تلميذ بلوخ: فنحن أمام فكر طوباوي كلّيًا، شبيه بفكر يونغ (C. G. Jung)، يقوم على محاباة الظلامية والحنين إلى الماضي وعلى تكريس كلّ أشكال تجديد القديم والعودة إلى الأسلاف. ولا شكّ في رجحان كفة الاقتناع بأن «الإنسان المتديّن يريد احتلال مركز الكوسموس داخل فضاء منظّم وطاهر وآمن بعزله عن الفوضى»، ولا مراء في رجحان «كفة الاقتناع بإمكان مرور طريق الخلاص عبر الفيافي والقفار». ويؤدّي المسَوِّغ نفسه إلى رجحان كفة العودة إلى ذلك الزمان *illud tempus* في الأعياد والاحتفالات الثقافية المخلّدة بإزاء كفة الخروج إلى المنفى في اتجاه أرض لم تكن يومًا ما مسقط الرأس[27].

وعندما يذهب إلياد إلى وجوب قبول هذه التحفّظات عن طيب خاطر (NO, 140)، يكشف بوضوح عن روح ليبرالية كبيرة. وقد يعرب كذلك عن روح تسامح عالية، ما دام يعتقد أنه يمتلك الأسلحة اللازمة للدفاع عن الذات. ويمدّه تاريخ الأديان بمُسَوِّغاتٍ لا حصر لها لدعم أطروحته التي تفيد أن رمزية الجنة المفقودة والأرض الموعودة الواردة لدى أنبياء نهاية القرون والألفيات وفي كلّ صور الطوباوية، لا تتعارضان فيما بينهما، بخلاف ما قد نتخيّله أوّل وهلة، كما يبرز ذلك في مثال البحث عن الجنة المفقودة لدى هنود الكاراني، سعيًا إلى بلوغ «أرض ـ لا ـ شرّ ـ فيها» (NO, 217)، وفي مثال الأساطير المؤسّسة لاستعمار الولايات المتحدة الأميركية.

5. ونضيف إلى ذلك تحذيرًا محمودًا من الكليشهات الموروثة من نقد الدّين لدى كلٍّ من فويرباخ وماركس. ولا نجد «أفيون الشعوب» حيث بحثنا عنه، ما دامت الغالبية العظمى من الديانات التاريخية ترى أن «الحياة الدّينيّة تقوم أساسا على استنهاض عزيمة تضامن الإنسان مع الحياة والطبيعة» (NO, 136). ولا يسعى المفكّرون الكبار الذين يعكفون على فضح الخرافات والتنديد بها في الواقع إلّا إلى اقتحام أبواب مفتوحة على مصراعيها، عندما يزعمون أن منجزات الإنسان المتديّن ثمرة إسقاطات اللّاشعور، أو أنها ليست سوى ستائر أيديولوجيّة

---

(27) Carsten COLPE (éd.), *Die Diskussion um das Heilige*, p.XX-XXI.

انصبت لدواعٍ اجتماعية واقتصادية وسياسية، أي أن تلك المنتوجات، بكلّ بساطة، لا تتعالى على واقعها التاريخي الذي تنتسب إليه. وعلينا أن نفضح خرافة الوهم المتعالي التي تسرّبت إلى مشاريع تعرية الخرافة démystification، وهي مشاريع تزعم أن سبب ظهور الظاهرة وصيرورة تكوينها كافيان لتحديد معنى الظاهرة.

6. وبالهدوء والثبات نفسَيْهما، واجه إلياد اعتراضات علماء اللاهوت الذين يقعون في تخوم ديتريش بونهوفر (Dietrich Bonhoeffer)، بعد أن اتهموه بالحثّ على ممارسة التلفيق وبالتشجيع على التعامل مع الدِّين تعامل الهواة وبالتشكيك في التوحيد الذي يدعو إليه الوحي اليهودي المسيحي. وبالرَّغم من أننا نجد ما يشهد بأن أبسط أشكال تجلّي المقدّس hiérophanie وأخطر أشكال تجلّي الألوهية théophanie رعبًا يحتكمان إلى جدلية المقدّس نفسها، لا يعني ذلك وجوب عَدّ التاريخ الدِّيني كما لو كان خطًّا متصل الحلقات في اتساق كامل. بل يحمل التاريخ الدِّيني في الواقع بصمات مبدإ رئيس، هو مبدأ الانفصال: أي قدرة المقدّس على التزام حدودٍ معيّنة على وَفْق درجات وجهات مختلفة.

7. وهكذا، يبدو يسوع المسيح في صورة «تجلٍّ كامل للمقدّس». إذ يجسّد بلوغ التحديد الذاتي للمقدّس أعلى مستويات حدّته: «تجسّد اليهودية ـ المسيحية من منظور تاريخ الأديان ذروة تجلّي المقدّس: تحوّل الحدث التاريخي إلى تجلّي المقدّس» (T, 223). «التجسّد قمّة هذا التجلّي». «الحدث التاريخي الذي يقوم وجود المسيح عليه هو التجلّي الكامل للمقدّس» (SP, 224). وإذا كانت عبارة «الاقتداء بيسوع المسيح» تحمل دلالة دينية، فهي تعني أن المسيحيين السائرين على درب المسيح ملزمون هم أيضًا «أن ينقذوا التاريخ»، أي أنهم ملزمون أن يؤوّلوا رموز التاريخ، في أبسط أشكال ظهوره داخل الحياة اليومية المعتادة، بصفته «تاريخ الخلاص» (SP, 225).

8. ولا يستطيع الفيلسوف الحفاظ على موقف اللّامبالاة تجاه أطروحة إلياد التي تفيد أن «الهيرمينوطيقا التاريخية والدِّينيّة قد تحفّز الفكر الفلسفي وتُغنيه وتجدّده» (NO, 135). ونستطيع قراءة القسم الثالث من كتاب بول ريكور في التأويل *De l'interprétation*، كما سنرى ذلك لاحقًا، بصفته محاولة لتحقيق

الحلم الذي راود إلياد، وهو حلم أن يرى الفلاسفة وهم يبلورون «صورة جديدة ظاهراتية الروح *phénoménologie de l'esprit*، مع احترام كلّ ما يستطيع تاريخ الأديان أن يكشف لنا عنه» (NO, 135).

9. إن المراهنة على خاصّية الإبداع الثقافي في تاريخ الأديان تطرح لا محالة عددًا كبيرًا من المشكلات، عندما تحتكم المراهنة إلى الاقتناع بأن كلّ تفسير تاريخيّ - دينيّ حقيقيّ للنصوص الدّينيَّة مطالب بتحفيز الفنّانين والكتّاب والنقّاد (NO, 137)، وبأن «هدف تاريخ الأديان في آخر المطاف هو الإبداع الثقافي وتغيير الإنسان» (NO, 141). ولا تتعلّق هذه المشكلات بالمبدإ الذي تقوم عليه الهيرمينوطيقا التي تسعى إلى الخلق، بقدر ما تتعلّق بتطبيقها العملي. ويؤكّد إلياد نفسه أن المماثلة التي قد نوجدها بين الحنين إلى «الكلّية الأوّلية» «totalité primordiale» التي تميّز السورياليين و«إعادة البناء» الدورية للعالم التي نشهدها في بعض الطقوس الدّينيَّة، لا تعني أننا أمام «ظواهر متماثلة» (NO, 139). وليس من نافلة القول التذكير بأن الإنتاج الذي نشره إلياد يتضمّن روايتين تحملان عنوانين مثيرين: ليلة بنغالي *La nuit bengali* والغابة المحرّمة *La Forêt interdite*.

10. وتزداد المعضلة صعوبة عندما ننتبه إلى الصفة الثانية التي تميّز الهيرمينوطيقا التي يضعها إلياد نصب عينيه. إذ لا تسعى الهيرمينوطيقا إلى ابتكار قيم ثقافية جديدة فقط، بل تريد أن تكون «أداة تغيير» أي إنّها تروم التحوّل إلى «تقنية روحية قادرة على تعديل نوع الوجود بعينه» (NO, 131).

أليس هذا تعجيزًا؟ ألا يوجد خطر الخلط بين مستويين يجب الحفاظ على الانفصال القائم بينهما: مستوى العقلانية العلمية ومستوى التقنية الروحية؟ ولا تغيب هذه المحاذير عن ذهن إلياد (وهي مَحاذير على مفسّري الكتاب المقدّس مواجهتها هم أيضًا)، كما يظهر ذلك من الملحوظة التي تفيد أن «أغلب مؤرخي الأديان يتحفّظون تجاه الرسالات التي تتضمّنها وثائقهم»، إلى درجة «الكفّ عن حَمل العوالم الروحية التي يدرسونها على محمل الجدّ» (NO, 132). لكنه يستنتج من ذلك أنه لا يكفي تذكير المؤرخ بأنه لا يكفّ عن اللعب بالنار على الدوام. ويرى إلياد أن تاريخ الأديان يمكّننا مرّةً أخرى من أن نستدفئ بنار «العوسج

الملتهب»، ومن أن نضيء حياتنا ونساعد أنفسنا على تخطّي العقبات التي هي أشدّ خطرًا، دون أن نفقد حياتنا.

11. لقد رأينا أن معالم التوجّه «الهيرمينوطيقي» لظاهراتية الدِّين، ابتداء بهايلر وانتهاء بإلياد، ومرورًا بِـ فاخ وفان دير لوف، قد ازدادت وضوحًا أكثر فأكثر. والدِّين الذي يَدين به هؤلاء الكتاب لديلتاي مهم كذلك، إن لم يكن أكثر أهمية من دينهم لِهوسرل. وبناء على ذلك، يجوز لنا التساؤل: هل مهَّدت بداية الستّينيّات سلفًا لضرورة ظهور نموذج إبدالي يحمل طابعًا هيرمينوطيقيًّا صريحًا أكثر بشأن العقل، وهي المدّة التي كانت تمثّل العصر الذهبي الثاني في الفلسفة الهيرمينوطيقية.

وتوجد قرابة فكرية يتشاطر بموجبها الكتّاب الأربعة صفة مشتركة نُفَضِّلُ أن نطلق عليها عبارة «المذهب الإنساني الهيرمينوطيقي». وقد كانوا لا يزالون على علم بأن مصطلح «الفهم» لا يرمز إلى مشكلة معرفية فقط، أو إلى أسلوب وجود، كما سيذكّرنا هايدغر وغادامير باستمرار بذلك، بل يكشف أيضًا عن رسالة أخلاقية. بهذا المعنى، يمثّل هؤلاء الكتاب آخر ورثة المذهب الإنساني الذي تبنّاه هومبولدت. وإذا كان هومبولدت، كما بيّنتُ آنفًا، يحتل موقع الصدارة في إعادة البناء التي اضطلع بها فاخ للنظريات الهيرمينوطيقية المنتمية إلى القرن التاسع عشر، فسبب ذلك هو أن الهاجس الأخلاقي العميق كان يحرّك تأمّلات هومبولدت بشأن فعل الفهم. والدِّراسة اللامعة التي كتبها فاخ عن العلاقات بين الالتزام الدِّيني والتسامح شهادة دامغة على الروح التي كانت تدبّ في جسد هذا المذهب الإنساني.

وبعد تخلّي فاخ لحظة عن الموقف المتجرّد الذي يتبنّاه مؤرخ الهيرمينوطيقا، يتساءل عن تصوُّر الفهم لدى هومبولدت «بصفته تمثّل الغريب»: ألا يبالغ في تقدير إيجابيات الفهم، مع التستّر على الأخطار التي نواجهها كلما أسلمنا قيادنا للرغبة في فهم كلّ شيء (V, 232). وهذه هي المؤاخذة نفسها التي قد يوجّهها القارئ المعاصر إلى الكتّاب الأربعة الذين قدّمناهم. لكن الكرم الهيرمينوطيقي، أو بالأحرى «الإنصاف الهيرمينوطيقي» ببساطة، يتطلب منّا إنصاف هؤلاء «الآخرين المثقفين» tiers instruits الذين كانوا يَعونَ أنّهم، كما

يقول فاخ مرّةً أخرى، «ورثة جيل من العلماء والمفكّرين الذين سعوا إلى إغناء معرفتنا إغناءً ما بَعدَهُ إغناءٌ بالديانات المختلفة عن دياناتنا» (TE, XI). وقد يكون من المفيد لنا أن نتساءل: ألا نحتاج في أفق القرن الحادي والعشرين إلى جيل جديد من «الآخرين المثقفين»، بدلًا من أن نَعُدَّهم جنسًا أصبح في طور الانقراض، كما يواجهون خطر الاختفاء القسري في أعقاب المبالغة في التخصّص المستمر الذي تشهده المعارف.

# الفصل الخامس

# الآفاق الجديدة في الظاهراتية

**-ليفيناس، وكريتيان، ولاكوست،**
**وماريون، وهنري وجانيكو-**

يمكن القول إنّ كُتّاب العصر الذهبي لمذاهب ظاهراتية الدِّين الذين درستهم في الفصل السابق (وهو العصر الذي تضمّن أعمال بليكر (C. J Bleeker)، وكورت غولدامر (Kurt Goldammer) ووليم كريستين (William Brede Kristenseb)، وغوستاف منشينغ (Gustav Mensching)، وجيو ويدنغرين (Geo Widengren)، زيادةً على الروّاد الأربعة «التاريخيين») الذين ظهروا بين مستهلّ العشرينيّات ومنتصف الستِّينيّات. ويكتفي كلّ هؤلاء الكتّاب بتطبيق «التقنية الظاهراتية» على الظواهر الدِّينيَّة، دون الاكتراث أكثر ممّا ينبغي للافتراضات الفلسفية المتضمّنة في المنهج الظاهراتي. ولم يعد الأمر كذلك مع المحاولات المعاصرة التي سأدرسها في الفصل الحالي.

إذ تستند التأمّلات التي أنصرف إليها إلى خلفية الوصف الذي قدّمتُهُ في الفصل الأول من كتابي الكوجيتو الهيرمينوطيقي *Le Cogito herméneutique*[1] لمشهد الظاهراتية الفرنسية في النصف الثاني من القرن العشرين. وسألخّص بإيجاز الخيط الناظم الذي يوجّه هذا التحليل، فأقول إن الأمر يتعلّق بمؤلفين لم يكفّوا عن التأمّل في دعوة هوسرل إلى «مساءلة القصدية» بعد ما أصبحت

(1) *Le Cogito herméneutique*, Vrin, 2000, p.13-50.

حيّة، من أجل معرفة ما تريد بلوغه بدقّة»[2] «Die Intentionalität wird befragt, worauf sie eigentlich hinauswill».

ويسفر هذا التساؤل عاجلًا أو آجلًا، ما دام تساؤلًا جذريًا بقدر المستطاع، عن فحص نقدي للمبادئ المؤسسة لظاهراتية هوسرل نفسها.

ومن خلال استنطاق بعض الكتّاب المعاصرين، وهم جميعًا كتّاب فرنسيون يعلنون ولاءهم للظاهراتية، دون التخلّي عن مسعى مساءلة الأسس التي تقوم عليها هذه الأخيرة، سأحاول العثور على جواب مقنع عن السؤال الذي سبقت الإشارة إليه في الفصل الأول من هذا القسم، وهو السؤال المتعلّق بمعرفة مدى نجاح ورثة هوسرل فعلًا، ومدى نجاحهم في ولوج الأرض الموعودة لظاهراتية الدِّين، وهي الأرض التي لم تطأها قدم هوسرل، بل اكتفى بالنظر إليها من بعيد، وسيكون هذا السؤال كذلك مناسبة للتثبُّت من مدى صحة تصريح لوي دوبري (Louis Dupré) الوارد في مقالة نشرها سنة 1992، تفيد «أن الوقت قد حانَ لإعادة تقويم ظاهراتية الدِّين»[3].

أمّا ما يتعلّق بخصب هذه الأبحاث في حقل ظاهراتية الدِّين، فسأكتفي في هذه الدِّراسة الميدانية بالمؤلفين الذين يمثّلون هذا الحقل أفضل تمثيل: وهم إمانويل ليفيناس وجان-لوي كريتيان وجان-إيف لاكوست وميشيل هنري وجان-لوك ماريون. إذ يدافع كلٌّ منهم عن تصوّر أصيل للظاهراتية التي تفضي لدى بعضهم إلى إعادة تأسيس حقيقية لها. وستركّز قراءتي للكتّاب الثلاثة الأوائل على ظاهرة الصلاة، في حين سأعنى بظاهرة الوحي (ومشكلنه) لدى الكاتبين الأخيرين، لأنّ الموضوع يتعلّق بإسهام هؤلاء في ظاهراتية الدِّين. وستتصدّر مواقف هؤلاء المساجلات التي أطلق دومينيك جانيكو (Janicaud) شرارتها في مستهلّ التسعينيّات بشأن 'المنعطف اللاهوتي' الذي شهدته الظاهراتية الفرنسية. وسأختتم مناقشتي للإبدال الظاهراتي بتأويل شخصي لرهانات هذا الحوار.

---

(2) Edmund HUSSERL, *Logique formelle et transcendantale. Essai d'une critique de la raison logique*, trad. S. Bachelard, Paris, PUF, 1965, p.16.

(3) Louis DUPRÉ, «Phenomenology of Religion: Limits and Possibilities». In: John J. Drummond (éd.), *Edmund Husserl, American Catholic Quarterly*, LXVI (2, 1992), p.175.

## استهلال: الصلاة بما هي تفكير أصيل في الغائب

- إمانويل ليفيناس -

على الظاهراتية التي أصبحت تعي الأسس الذاتية التي تقوم عليها (وهي الأسس التي تقرّر وحدها ما هو ممكن وما هو متعذّر) أن تتساءل كما تساءل ليفيناس، ونحن نُحيل مرّةً أخرى على عبارة هوسرل التي أوردناها قبل قليل: «ما الذي تريد القصدية أن تتوصّل إليه بالضبط، بعد أن أصبحت حيّة»[4]. هذا ما يدفع ليفيناس إلى طرح سؤال أكثر جذرية، نجد صداه في بعض نصوصه. إذ يوجّه السؤال الآتي إلى هوسرل كما يوجهه إلى هايدغر: «هل الدلالة signifiance [...] مستغرقة كلّيًا في فعل التجلّي se manifester، وفي خدمة المعرفة؟» (DVI, 233). أو كذلك: أليس للقصدية هدف آخر تصبو إليه غير هدف «التثبُّت من هوية المطابق بما هو ثابت»؟ أليست سوى «القصد الذي يضع نصب عينيه، وهو مستقيم كالشعاع، نقطة الهدف الثابتة»[5]؟

ويصبح السؤال الآتي: «هل تستغرق القصدية الوجوه التي يصبح الفكر دالًا من خلالها؟ (DVI, 241) أكثر حدّة عندما نتساءل: «لماذا يتحوّل البحث إلى سؤال؟ ما الذي يجعل سؤال ماذا؟، وهو السؤال الذي تسرَّب سلفًا إلى الكينونة لكي يفتحها أكثر، يتحول إلى دعاء وصلاة وإلى لغة خاصة تدمج طلب النجدة الموجّه إلى الغير في صلب «الاتصال» بالمعطى؟»[6].

وتكفّ أفعال الدعاء و الصلاة عن الظهور في الصورة التي تفيد أوّل وهلة أنها «لغة خاصة»، ليس غير، ويتجاوز القول فيها المقول، حينما تُحيل تلك الأفعال على «لغز الغيرية» «intrigue de l'altérité» الذي يُظهِرُ «فكرًا أكثر امتدادًا في الزمان الغابر من كلّ معرفة وتجربة». وهذا الفكر أقدم من كلّ فكر هدفه تأسيس معرفة راسخة *(épistémè)*، وهو فكر «يقظ أمام الوجه أو بوساطة

---

(4) Emmanuel LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p.234.

(5) Emmanuel LEVINAS, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p.85.

(6) Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974, p.31. Voir «La conscience non intentionnelle», *Entre nous*, p.141-151; p.161-165.

الوجه». هو فكر «يحتكم إلى اختلاف لا رادّ له»، وهو اختلاف لا يجعل هذا الفكر «تفكيرًا في. . . ، بل تفكيرًا من أجل. . .».

وتعادل نشأة «الفكر من أجل»، في تأويل ليڤيناس، «يقظة لا ينبغي لنا تأويلها بصفتها قصدية» (DVI, 243) والمفارقة هي أن «أرق» الوعي الشقي[7] هو الذي ينقلنا من التساؤل الذي يدور باستمرار حول موضوع بعينه، أي من التساؤل الباحث عن المعرفة، إلى مستوى آخر، أي إلى مستوى الدعاء *demande*. ولا يختزل في التعبير عن رغبة الذات، كالرغبة في الاعتراف التي يجدها هيغل في جذور كلّ وعي بالذات. ومنذ البداية، يتقدّم الدعاء في شكل أمر أو دعوة نابعة من الغير، ويضع علامة استفهام جذرية أمام كلّ الآراء اليقينية التي تتبنّاها الذات. هذه هي فكرة ليڤيناس العبقرية: إرساء جذور «ظاهرة» الدعاء داخل ظاهرة الوجود بإزاء الوجه، «وهو الوجه الذي يطلب مني ويستحثّني ويأتي ليجعلني موضع تساؤل» (DVI, 245). وأجد نفسي على الفور في «صيغة ضمير المخاطَب» قبل الحديث عن أية «إرادة حسنة» أو «سيئة» لي. ويُطابِقُ التجلّي العلوي للوجه épiphanie du visage فعل السؤال الجذريّ. ولا شيء يساوي «النقد» الذي نوجّه سهامه إلى اليقين الذي تعرب عنه الذات، حينما يقدّم هذا النقد من الوجه الذي يستحثّني. ولا توجد معرفة قادرة على مواجهة هذا النقد مواجهةً تامّةً. والرسالة غير المسبوقة التي ائتمن عليها ليڤيناس الجيل الجديد من الظاهراتيين هي الرسالة المتصلة بالتفكير في «الميلاد الخفي لإشكالية السؤال نفسه انطلاقًا من الطلب الآتي من وجه الغير» (DVI, 247).

ويؤدّي التقابل الظاهراتي بين وعي (شيء ما) ـ وهو ما يعنيه لفظ القصدية بمعناهُ التقليدي ـ والتفكير من أجل، هو أيضًا يؤدّي إلى نتائج تؤثّر في تأويل الدّين. ويفترض الدعاء الأصلي الذي لا يملك مصدره في الذات عينها، بل في الغير، وجود «إله محتجب عن الأنظار ولا صلة به، لأنّه لا يمثّل الحدّ الثاني في أية علاقة، ولو كانت علاقة قصدية؛ والسبب الدقيق لذلك هو أنه ليس حدًا، بل هو غير المحدود infini. هو غير المحدود الذي أُسَخِّرُ نفسي له بوساطة تفكير غير قصدي» (DVI, 250). والذي يراد لليڤيناس هو أنّ نظام الموجود المغاير

---

(7) Emmanuel LEVINAS, *Entre nous*, p.161-165; DVI, p.258-265

للكينونة» autrement qu'être، أي نظام الوجه الذي يطلبني ويطرح علامة استفهام أمام شخصي، هو «نظام إلى الله» le régime de *l'à Dieu* (DVI, 253). هو وحده يجعلنا على طريق تعريف مناسب «للدِّين».

هذا هو النظام الذي تطالب «ظاهراتية فكرة غير المحدود» (DVI, 11) بتمكيننا من تدقيق القول فيه. ومن أجل التعبير عن المنعطف الذي تسمح به هذه العبارة، سأجازف بتقديم ترجمة مستوحاة من ليفيناس لحكمة هايدغر التي تقول: «التساؤل هو الأسلوب الذي يتجسّد فيه ورع الفكر» *[Das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens]*[8]. ويبدو الأمر، لليفيناس بإزاء ذلك، أن الدعاء هو تعبّد الفكر.

وتجبرنا ظاهرة «الوجه الذي يطلبني» (DVI, 252) - إن جاز الحديث بعد الآن عن «ظاهرة» في هذا المقام - على مغادرة مستوى الفكر القصدي الذي يبحث عن مضمون القصد، من أجل السير بنا في اتجاه «فكر يفكّر أكثر مما لا يفكّر» (DV I, 13). فهل هذا كافٍ لسبر ماهية الصلاة؟ تعطي بعض نصوص ليفيناس انطباعًا مفادُهُ وجود ترادف بين فعلي «الدعاء» و«الصلاة». وهكذا يطرح السؤال قصد معرفة مدى وجوب تسليمنا بأن «الدعاء والصلاة، وهما ما يتعذّر إخفاؤهما داخل السؤال، يشهدان على وجود علاقة بالغير، وهي علاقة غير موجودة داخل نفس متوحِّدة، أي إنها علاقة لا ترتسم إلّا من داخل السؤال»[9].

ويتساءل ليفيناس، في ملاحظة ملغزة واردة في كتاب ما بعد الآية *L'Au-Delà du verset*: «أليست الصلاة، قبل أن تكون قول مقول، طريقة للمناداة أو البحث أو الرغبة، وبعيدة كلّ البعد عن قصدية الأقوال التقريرية أو المذهبية apophantique ou doxique؟ وأيّ شيء ينتسب إلى القصدية؟ قد نتساءل: أليست الصلاة طريقة للبحث عن كلّ ما لا يمكنه الدخول في أية علاقة، بصفته حدًّا فيها، حيث لا نجد فيها إلّا شبه - إحالة؟»[10]. يقترح علينا

---

(8) *«Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens»* (Martin Heidegger, «Die Frage nach der Technik», *Vorträge und Aufsätze*, Ga 7, p.36).

(9) Emmanuel LEVINAS, *Entre nous*, p.89.

(10) Emmanuel, LEVINAS, *L'Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Éd. de Minuit, 1982, p.197.

ليفيناس «تعريفه» الظاهراتي الشخصي للصلاة: «الصلاة شبه - إحالة على إله لا اسم له، ولا تتميّز الصلاة من القصدية الباحثة عن مضمون موضوعي للقصد فقط، بل تتميّز كذلك من الدعوة إلى المناجاة، إذ إنّها لا تُساوي أبدًا عملية وضع طرف مقابل لنا. وقد نسير بالمجازفة بعيدًا حينما نتساءل: أليست القصدية نفسها مشتقة من الصلاة التي تُعَدُّ بمنزلة التفكير - في - الغائب في الأصل» l'originaire penser-à-l'Absent (DVI, 197).

وأقل ما يمكن قوله عن هذا الكلام الجسور هو أنّ ما يُثيرُه من الأسئلة أكثر مما يجيب عنه منها. لكنه يزوّدنا، على كلّ حال، بفكرة أوّلية عن أفق التساؤل الذي تندرج فيه المقاربات الظاهراتية الجديدة لبعض الظواهر الدِّينيّة الأصلية، كظاهرة الصلاة.

## بيبليوغرافيا

### الطبعات.

*L'Au-delà du verset*, Paris, éd. de Minuit, 1982; *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982 (abrégé DVI); *Dieu, la mort, le temps*, Paris, Grasset, 1993; *Du Sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris, éd. de Minuit, 1977; *Ethique et Infini*, Paris, Fayard, 1982; *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991; *A l'heure des nations*, paris, éd. de Minuit, 1988; *Quatre lectures talmudiques*, Paris, éd. de Minuit, 1968; *Totalité et Infini*, Le Livre de poche, 2000; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de poche, 2000.

### لائحة المراجع.

- Cahiers de l'Herne, ABENSOUR, Michaël et CHALIER, Catherine (éd.), *Emmanuel Levinas*, Paris, L'Herne, 1991.
- CHALIER, Catherine, LEVINAS, *l'utopie de l'humain*, Paris, Albin Michel, 2. éd.2001.
  ---, *La Trace de l'Infini. Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, Paris, éd. du Cerf, 2002.
- GREISCH, Jean, ROLLAND, Jacques (éd.), *Emmanuel Levinas : l'éthique comme philosophie première*, Paris, éd. du Cerf, 1993.
- MARION, J.-L., (éd.), *Positivité et transcendance*, suivi de *Levinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1990.
- PEPERZAK, Adriaan T., *To the Other. An Introduction to the philosophy of Levinas*, West Lafayette, Indiana, Purdue University Press, 1993.

## سفينة الكلام وظاهرة الصلاة

### - جان لوي كريتيان -

«من الأعماق أصرخ إليك»: لم يكن علينا انتظار الظاهراتيين للانتباه إلى أن الصلاة هي الفعل الدِّيني بامتياز. ألم يذهب فويرباخ نفسه إلى أن هذا الفعل الأولي هو الفعل الذي «يكشف عن أعمق ماهيّات الدِّين»[11]؟ ونحن نرى مع بروناغوراس منذ بداياته أنّ التفكير الفلسفي في اللغة كان يحتكم إلى ثلاثية الابتهال والأمر والقضية. ومن اللحظة التي قرّر فيها فلاسفة يونان أن يجعلوا القول الذي يحتمل الصدق والكذب، أي القضية الحملية، الرقعة الأولى التي تتحيّز فيها الحقيقة[12] *l'alètheuein*، تراجعت الوظيفتان الأخريان إلى منزلة ثانوية. وسنفحص الطريقة التي حاول بها بعض ممثّلي الفلسفة التحليلية حلّ هذه المعضلة في القسم الثالث الذي خصّصناه للإبدال اللساني.

ولا تقتصر المشكلات المطروحة في دراسة الصلاة على معضلة الكشف عن خصوصيات الأفعال المنطقية المقابلة لها، بخلاف ما نتخيّله في الغالب. فـ «الإيمان القلبي ليس صراخًا»، كما يؤكّد ذلك عنوان كتاب دوميري (Duméry). والصعوبة المطروحة على ظاهراتي الدِّين بالتحديد هي فهم معنى القول إن الصلاة لا تُختَزَل ببساطة في صراخ تطلقه النفس. وأملًا لِذلك، يجب الكشف عن البنية القصدية لأفعال الوعي الموجودة ضمنيًّا في لغة الصلاة. وقد بذل كلٌّ من هايلر وفان دير لوف جهدًا حثيثًا لاستغلال المصادر الذاتية في الظاهراتية بغية حلّ هذه الصعوبة، كما رأينا ذلك في الفصل السابق. وبالرَّغْم من أن أعمال جان لوي كريتيان قد قادته إلى استئناف مشروع ظاهراتية الصلاة، نجده قد خاض فيه بدرجةٍ كبيرةٍ بروح مختلفة تجعله أكثر قُربًا من ليڤيناس. لكن الفرق بينهما، وهو فرق جوهري، هو أن كريتيان لا يجعل نشأة النفس مشروطة بالوعي الشقي.

---

(11) Ludwig FEUERBACH, *L'Essence du christianisme*, trad. J.-P. Ozier, Paris, François Maspero, 1968, p.398.

(12) ARISTOTE, *De l'interprétation*, 17, A 4-5, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1969, p.84.

## «الصوت العاري»: هبة الكلام وحدود فلسفات الحضور.

لقد تمسّك الفلاسفة في الغالب، من هايدغر إلى ميرلو-بونتي، بدراسة ظاهرة «الكلام الحيّ». وإذا حُكِمَ على هذه الدّراسات الوصفية خلال مرحلة السّتّينيّات بأنها مخيّبة للآمال، فإنّ سبب ذلك لا يقتصر على أن لسانيات سوسير قد ألقت «الكلام الحيّ» في الظلمات الخارجيّة، حيث لا نجد على نحوٍ ما غير «العويل وصرير الأسنان»، بل يعود كذلك إلى أن جاك دريدا كان قد نشر كتابًا تحوّل فيما بعد إلى علامة مضيئة عندما توجّس شرًّا في الأطروحات التي أوردها هوسرل في «البحث المنطقي» الأول الخاص «بالعبارة والدلالة»، ورأى أنها تقودنا مباشرة في اتجاه «تمركز العقل حول ذاته»، وهو تمركز يعكس افتراضات ضمنية لميتافيزيقا الحضور[13][*].

ويساعدنا هذا التذكير المضاعف على اكتساب الوعي لِحجم الصعوبة والمجازفة اللتين تكتنفان الأطروحة التي يفتتح بها جان-لوي كريتيان كتاب ظاهراتية التعهد *phénoménologie de la promesse*. إذ يسم «الصوت العاري» وحده بِسِمة الاستحالة التي تُطلَقُ على كلّ محاولة تصبو إلى الشفافية والتطابق والامتلاء والكمال والعودة الموعودة حينما «يضعنا، جسدًا وروحًا، في مواجهة الكينونة، بطريقة لا رجعة عنها» (VN, 1).

## الصوت العاري ومعنى التجسّد incarnation.

تقع دراسة ظاهرة «الصوت العاري» التي يقترحها كريتيان، في اقترانها بنقد

---

(13) Jacques DERRIDA, *La Voix et le Phénomène*, Paris, PUF, 1969.

(*) هذه هي الأطروحة الفلسفية الجديدة التي بلورها دريدا في كتاب الصوت والظاهرة *La voix et le phénomène* خلال ستّينيّات القرن الماضي، وقد ركّزت على أولوية الكتابة والاختلاف، بالمقارنة مع الصوت والتطابق لدى هوسرل. وينطلق دريدا من التصوّر اللساني لدى دو سوسير الذي يفترض أن الدالّ يُحيل على المدلول، لكونهما وجهين لعملة واحدة، بدلًا من إحالة 'الكلمة' على الشيء الموجود خارج مجال الإدراك، ما دمنا قد نتوهّم أن الكلمة 'تستحضر' الشيء الغائب، وهذا ليس سوى خرافة. فالتفكير السحري، أو الميتافيزيقي، بحسب دريدا، هو الذي يرى أن الأشياء أو المعاني 'تحضر' داخل الألفاظ. وتتخطّى ميتافيزيقا الحضور العلاقة اللسانية الخالصة القائمة بين الدالّ والمدلول من أجل 'استحضار' الأشياء داخل الألفاظ. [المترجم]

فلسفي للشفافية، في مفترق الطرق بين مجموعة من الدّراسات الظاهراتية التي تتعلّق جزئيًا بمحاور الفكر الدِّيني ومشكلاته على نحوٍ مباشرٍ. وهكذا، نجد في الدّراستين الأوليين من كتاب الصوت العاري *La Voix nue* معالم تأويل جديد لثنائية النفس والجسد، ما دام حريصًا على الكشف عن الاتصال بين جسد لا سبيل إلى سجنه داخل محيط المرئي، أي داخل محيط التمثّل، وبين نفس تظلّ على الدوام محتجبة عن الأنظار. ويتعلّق الأمر بالاتحاد بين جسد يحتمل إمكان التحول إلى«جسد مجيد» (وهو مبحث لا يشاء قَصْره على علم اللاهوت المسيحي فحسب)، و«نفس عارية» تشكّل مصدر الحياة الذي يجب التفكير فيه. والنفس بهذا المعنى هي «هذه الكلمة التي يشرع الجسد في كل لحظة في النطق بها، دون أن يكمل ذلك» (VN, 14). وإذا كان الجسد الممجّد في علم اللاهوت المسيحي واقعًا مرتبطًا بانتظار يوم القيامة réalité eschatologique، بحكم التعريف نفسه، فلا شيء يحظر على الظاهراتي الكشف عن خصائص هذا الجسد في العمل الفني، بما يعني بالمقابل بإزاء ذلك أننا قد نفكّر في الجسد المجيد «بصفته تحقّق الجمال نفسه» (VN, 22).

ولا تؤكّد ظاهرة العري ـ عري الجسد وعري النفس ـ عندما ننظر إليها في ظاهرتها الذاتية، الهالة التي تطبع المباشرة، إذ إنّ «كلّ عري يَنجُمُ عن 'تعرية'» (VN, 33). فالعري ثمرة تجريد ليس بديهيًا في ذاته، كما نشهد ذلك في مثال فرنسيس الأسّيزيّ (François d'Assise). وأولوية العري هي أولوية الأصل نفسه: فـ «أسبقية العري هي أسبقية الماهية، ويرتبط بكلّ دلالات الأسبقية. فالأصل عارٍ وكل رجوع إلى الأصل يتطلب العري» (VN, 32). والعري الحقيقي ليس عري الجسد، بل عري النفس العارية، كما نشهد ذلك في أسطورة غورجياس Gorgias. صحيح أننا نأتي إلى العالم عراة ونغادر العالم عراة، كما يقول منشد المزامير. لكن السؤال يدور حول معرفة مدى كون العري الأول والأخير هو عري الميلاد والموت، أو هل هو بعكس ذلك «عري ما قبل الميلاد والموت، أي عري النفس وحدها» (VN, 34).

وتحظر علينا الدّراسة التي تتناول «التفكير في مختلف إمكانات العري» (VN, 36) الخلط بين التبرّج والعرض. ويظلّ الالتباس قائمًا، ما عدا ظاهرة «الصوت العاري» الذي يفيد أن «التكلّم يُعرّي ويكشف عن النفس المحتجبة»

(VN, 43). وتثير هذه الأطروحة سيلًا جارفًا من الأسئلة، مع أنها تقترح أن الظاهراتية ليست عاجزة عن استئناف موضوع أوغسطين «الكلام الذاتي» *verbum mentis* بأسلوب جديد: «أيجوز لنا بعدُ الآن أن نَعُدَّ الجسد لباسًا؟ هل الطابع الحسي للصوت حجر عثرة أمام الكلام؟ أليس الصوت الذي يعرّي عاريًا على وجه الحقيقة؟ أيوجد صوت للنفس لا لفظ له ولا نبرة؟» .(VN, 45-46)

ويؤكّد كريتيان أصالة تعليقات آباء الكنيسة على عري آدم وحواء قبل النزول من الجنة وبعده، بالرَّغم من عمق التأمّلات الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة. وترجعنا هذه الشروح اللاهوتية (القائمة على المجاز allégoriques) مباشرةً إلى ظاهرة الصوت العاري. فـ «ليست النفس عارية ولا تستطيع أن تكون كذلك إلّا إذا كانت حالّة بالجسد، كما أن الجسد ليس عاريًا ولا يستطيع أن يكون كذلك إلّا إذا كان متكلّمًا. ومع أن العري يتأسّس دومًا داخل فعل تعرية، أي مع أن العري يأتي دائمًا في المرتبة الثانية، لا يعرض العري نفسه إلّا لكي يغطّى بلباس مرّةً أخرى. ولعلّ مصدر الوضوح الباهر للعري يأتي من كونه، فيما قبله وفيما بعده، لا يرى ولكن ينادي، ويأتي من كون من يتناوله يتلقّاه ويكسوه لباسًا. وكما أن كلّ أمل يأتي مما لا أمل فيه، كذلك ينبثق كلّ تعهّد مما يُعطى، دون أن يكون موضوع تعهّد» (VN, 59).

وعلى نحوٍ مُفاجِئٍ وعميقٍ، يستشهد كريتيان بطوباوية لغة الملائكة، وهي اللغة التي نَظَّرَ لها مفكّرو العصور الوسطى، من أجل تأييد ظاهرة «الصوت العاري» التي تُعَدُّ البصمة التي تطبع محدوديتنا الذاتية»، من طريق استعمال مبدإ قريب من مبدإ المخالفة *a contrario* (VN, 61). فالصفتان المميّزتان للغة الملائكة هما الشفافية الكاملة و«قوة الإرادة»، في حين يتميز كلام البشر، بقياسه على هذا المثالي، بضعف جوهري مضاعف، وهو ضعف قد يتحوّل إلى قوة إذا أُحسن فهمه. ولا «تستفيد اللغة الإنسانية من أمان اللّامسؤولية، بل تستفيد من الغياب الباهر للأمان في التعهّد»، بفضل العزوف عن تحويل كلام البشر إلى صورة متحركة وذابلة لكلام الملائكة (VN, 80). ولا حاجة لنا إلى النحيب، ونحن في ذلك صدى لروسو وبروست، ولا إلى التذمّر بسبب اضطرارنا إلى استعمال علامات تقف حجر عثرة أمام الفهم الشفّاف كُلّيًا، ولا يتضمّن اختلافًا بين الرؤية

والسمع. وهنا كذلك، قد يتحوّل التذبذب بين الجلاء والعتمة إلى نقطة قوة اللغة الإنسانية: إلى قدرة الحفاظ على السرّ وإلى وجوب الثقة في كلام.

وقد نقول الشيء نفسه عن القراءة الجديدة التي يقترحها كريتيان لكتاب مالبرانش (Malebranche) الذي يحمل عنوان محادثات مسيحية *Conversations chrétiennes*[14]، وهو الشاهد الأكبر على «فلسفة كلمة الله التي كان كلامها يتناهى بصوت خافت دائمًا إلى أسماعنا» (VN, 99). وبإزاءِ الطريق المستقيم الذي ينتهجه مالبرانش في تأملات مسيحية، «حيث يوضع الكلام على لسان الكلمة مباشرة، بِما قد يحملنا على عَدّ كلام البشر من صلب كلامها هي»، يقدّم كريتيان الطريق المسيحي المتعلّق بالتجسّد بصفته طريقًا مائلًا كلّيًا. وهو طريق «كلام بشري يتبيّن أنه كلام الله من خلال البشر وداخل البشر» (VN, 116).

ويكشف كريتيان عن ضرب آخر من أضرب الصوت العاري في تأمّل كيركيغارد للاعتراف بالخطايا ـ وهو الاعتراف الذي لا توجد خارجه ذاتية تحمل هذا الاسم بحقٍّ ـ وللصَّفح الذي لا يستطيع أن يفيد به أحد نفسه بنفسه. ومن يقبل عدم إغفال السؤال الآتي: «يا آدم، أين أنت؟» هو من يستطيع فهم أن من يملك حقَّ الصفح هو الظواهر التي ينبغي لها أن تحظى باهتمام الظاهراتية من خلال التركيز على «الصوت العاري»[*].

ويغيِّر هذا الانزياح كذلك الفكرة التي نكوّنها عادة عن الخطإ والصواب. وكالقدّيس أوغسطين الذي يقابل بين إشعاع الحقيقة *veritas lucens*[15] ومناقضة

---

(14) J.-C. BARDOU, *Malebranche et la métaphysique*, Paris, PUF, 1999.

(*) يحيل غريش ضمنيًا على عنوان المقالة «آدم، أين أنت؟» التي أصدرها عالم اللاهوت البروتستانتيّ رودولف بولتمان الذي أثّرت فيه وجوديّة هايدغر في ابتكار مذهبه اللاهوتيّ الجديد. ويرى بولتمان أنّ بالإمكان التخلي عن «أسطورة» آدم، دون أن يؤثر ذلك في الإيمان بالرسالة الإلهية، ما دامت الكتب السماوية تتضمن رسالة إلهية لخلاص الإنسان ولا تتضمن معارف تاريخية يقينية. وقد أثارت هذه الأطروحة جدلًا واسعًا في أوساط رجال الدين. راجع: Rudolf BULTMANN, Adam, wo bist du? Über das Menschenbild der Bibel. In: *Glauben und Wissen*, Zweiter Band, Tübingen, 1965, 105-116. [المترجم]

(15) SAINT AUGUSTIN, *Confessions X*, 23, 34.
ويناقش هايدغر الموضوع نفسه في المحاضرات الخاصة بظاهراتية الحياة الدّينيّة.

الحقيقة *veritas redarguens*، يطالب كريتيان الفلاسفة بالاهتمام بمختلف قوى الزيف faux والكذب، قبل الاهتمام بالخطإ erreur. لكنه بدلًا من أن يستنتج من ذلك أن الحقيقة ليست في آخر المطاف سوى مسألة صدق السريرة (وإلا أسهم ذلك في تفشّي خرافة الشفافية المطلقة)، يؤكد الكذب المحايث لصدق السريرة غير المحدود. فمثل هذا الكلام كاذب، لأنّه «لا يقول شيئًا» حين «يعطي الانطباع الذي يُفيد أنّه قال كل شيء»، و«لا يُفصح عن أيّ شيء» حين يدّعي «إظهار كلّ شيء» (VN, 168). ويقود ذلك إلى فكرة تفيد أن «قوة الزيف لا تنال إلّا من عزم البسطاء، لأنّهم يحاربونها دون الانشغال بها، وهم يعلمون في النهاية أن النصر من الله وحده» (VN, 208).

الهبة والصفح: نظرة الحب.

بناءً على ما سبق، تصبح الهبة والصفح don et pardon متلازمين. وكما أن «الصوت العاري» قد «يحق الحق»، فهو كذلك يشقّ طرقًا في الاتجاه الذي لا ترى فيه النظرة الموضوعية غير طرق مسدودة، على اعتبار أنها نظرة تدّعي الحياد. فماذا يبقى من الهالة الملائكية التي تضيء الشاب الثريّ إذا ما بترناها من الإصحاح البسيط: «فحدّق إليه المسيح وأحبه»[16]؟ وما يتعلّق به الأمر هنا هو «النظرة الموجودة على نحو نستطيع معه تكليمها» (Fr. Ponge).

ويُلمِعُ التأمل الذي يفرده كريتيان لنظرة الصداقة إلى فكرة أن الكلام، أي إلى فكرة أن الصوت العاري، «يغامر بعيدًا في أعماق أراضٍ مجهولة» بعد تمكيننا «من سماع ما ليس معطى ولا يمكنه أن يكون معطى للبصر» (VN, 209). ويكفي وجود نظرة واحدة لا تصدر حكمًا، حتى تكون تلك النظرة عبارة عن هبة وصفح. لكننا سنكون مخطئين إذا لم نر فيها غير القبول الحسن أو سخاء الخير المتدفّق من الذات *bonum diffusivum sui*. فالقَبول الحسن متسامح، ويبذل حمايته، لكنه لا يصفح، لأنّه لا يعرّض نفسه للخطر. لذلك، يؤكد كريتيان أن الخوف والغيرية متلازمان، وكذلك يجعل «الخوف الملتمع»، وهو يسير في ذلك على هدي القديس أوغسطين، علامة مميّزة للقلب الذي «يرنو في اتجاه الحبّ غير

(16) Mc, 10, 21 لا نجد هذه الآية لدى لوقا أو لدى متّى.

المحدود»، بخلاف «الليلة التي يضيئها القلق» لدى هايدغر (VN, 258).

وتتقاطع طرق ظاهراتية الصوت العاري بطرائق متعدّدة وطرق تصور مغاير للهبة والهدية don et donation، وهو تصوّر الثيولوجيا السلبية في الأفلاطونية المحدثة. ولا تستطيع المسيحية، بخلاف ما نتوقّعه ودون عناء، استثمار التكرّم غير المبالي بالذات ـ الذي يتجسّد في القول الموروث من أفلاطون: «يمنح الخير ما ليس له» ـ في القالب الجديد الذي اتخذه لدى القديس بولس في فكرة الإخلاء الذاتيّ للمسيح kénose. ونجد في مواجهة «الكرم العلوي الذي جاد به الواحد» أو في مواجهة كرم الخير الذي يظلّ متعاليًا على هباته، تواضع الإخلاء في اللّه الذي «نزل في ليلة الإخلاء kénose حينما تلتزم الكلمة الصمت ـ ويأخذ لذاته وفي ذاته ما لم يكن يملكه أو يجسّده، من أجل أن يهدي ذاته بلا مقابل» (VN, 274).

الأوجه المتعدّدة للتواضع.

توافق ظاهراتية الصوت العاري تواضع الإخلاء الإلهيّ الذاتيّ kénotique، على نحوٍ أيسر مما توافق كرم الخير الذي لا يكف عن إعطاء ما ليس له، بالرَّغْم من الإحالات المتكرّرة على تراث الأفلاطونية المحدثة. وبالفعل، يحتل التواضع، الذي يتجاوز مستوى الفضيلة، موقع الصدارة في فكر كريتيان. ويجدر بنا أن نصرف عنايتنا إلى الجانب «الحسي المباشر» في التواضع، قبل أن نثير دوره في الفكر الروحي المسيحي، حيث يُعَدّ جوابًا مسيحيًا خالصًا عن حكمة سقراط: اعرف نفسك بنفسك *gnôthi seauton* (RA, 14)، كما يُعَدّ «مفتاح كلّ التصوّف المسيحي» (RA, 23). ويتعلّق الأمر «بالتباس النور والعتمة في التعب» الذي خصّص له كريتيان كتابًا كاملًا. ومهمة الظاهراتي هي الكشف عن أسرار الأوجه المتعدّدة لهذه الظاهرة. إذ يرى أنّه «توجد متاعب حزينة ومتاعب فرحة، توجد متاعب يختفي فيها شيء منا ويضيع، كما يحدث ذلك في إفراغ الحياة الباطنية، وتسمع باحتراقها دوي اللهب، ونرتقي وتتغنى بانتصارها» (F, 9).

ولا يوجد قياس بين مختلف أوجه التعب ـ الإغريقية منها والبيبليّة والعلمية. وهي تتطلّب منا فحصًا ظاهراتيًا للأبعاد المختلفة في الظاهرة التي يتعلّق الأمر فيها بصلتنا بالجسد والزمان وبالكينونة والألوهية (F, 13). وقد يتذكّر العارف بفكر هايدغر أنّ السكينة (*Gelassenheit*) التي يدعو إليها هايدغر المتأخر

تحلّ محلّ خاصة العبء الثقيل الذي ينوء تحته الدازين الإنساني ***Lastcharakter des Daseins*** في كتاباته الأولى[17]. وتمر العلاقة بالكينونة عبر القنوط ***lassitude*** قبل أن تتحوّل إلى سكينة. يشرع كريتيان في تفنيد التفريق بين التعب الجسدي والقنوط الروحي (F, 17)، من خلال تأكيد أن الأمر يتعلّق بقدرتنا الذاتية على الوجود، في ضوء العبارة الفرنسية المثيرة التي يسوقها «!je n'en peux plus» والتي تفيد أنّي «لم أعد أحتمل»! وكذلك يستبعد كلّيًا التأويل الذي يقدّمه سارتر للتعب. ويظهر التعب هنا في صورة غير إنسانية، إذ إنّه يظل مشروطًا بتأويل مطلق للحرية.

وهذا التعب «الذي لا بدن له» «désincarné» هو الذي تتجاوزه الفكرة المسيحية عن الجسد، كما ترد في المثال البيبلي (الكتابي) الذي يظهر المسيح قريبًا من بئر يعقوب. ويكتشف كريتيان في هذا الحدث تأويلًا محدّدًا للتجسّد «incarnation»، وهو في ذلك صدى القديس أوغسطين وجان سكوت إريجين (Jean Scot Erigène): «لقد تحوّل الله إلى تعب، تحوّل إلى إنسان التعب من خلال التحوّل إلى بشر، ومن خلال الحلول في بشر (التجسّد). لقد تجسّد في بدن المتاعب (كما تجسد في نفس بشرية، وهي نفس المتاعب)، بصفته بدن المعاناة، والسبب في ذلك هو الحبّ لا الإجهاد الناجم عن التأمّل، كما هو حال نفس أفلوطين (F, 71). ويمرّ الفداء rédemption نفسُه بالتعب المقبول عن طيب خاطر لا بالتعب المنسي أو الملغى؛ وعندما يكون الله في حقيقته حبًّا، يستطيع الحديث آنذاك عن غضبه، وعندما لا يأخذ التعب من الله مأخذًا، يستطيع الحديث آنذاك عن تعبه» (F, 83).

والحبّ الذي لا يتعب ليس هو فقط شفاء هذا التعب الروحي الذي يدعوه المختصون في الروحانيات «acédie»، بل هو كذلك جواب عن هذا التعب الثقافي الهائل الذي أطلق عليه نيتشه لفظ «العدمية». ويجوز قراءة كتاب جينالوجيا الأخلاق *La Génélogie de la morale* الذي كتبه نيتشه كما نقرأ كتابًا عن «علم وظائف الإجهاد» (F, 140) الذي قد تكون المسيحية أكبر مسؤول عنه. وبدلًا من البحث عن العلاج في مذهب العود الأبدي، ينهي كريتيان فحصه لمظاهر الإضاءة والعتمة التي يفصح عنها التعب بتأكيد أن خاصّية المحبّة هي أنّها لا تكلّ ولا

(17) Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, 29, trad. E.Martineau, p.113.

تشقى، وهذا لا يعني أن هذه المحبّة «استثناء عجيب من التعب، وكذلك لا يعني إبداء حماسةٍ زائدةٍ في إنكاره». ولعل «مفارقة المفارقات» التي هي تجسّد incarnation تمنعنا من تنزيل من لا يأخذه نَصَبٌ ولا تعب في مستوى أعلى من متاعبنا البشرية، لأنّ «سموه لا يقاس إلا بغرقه في غياهب التعب» (F, 160).

«الكلام الجريح»: ظاهراتية صلاة الجهر prière vocale.

تمدّنا هذه الإطلالة السريعة على الدّراسات الظاهراتية التي أنجزها كريتيان بفكرة أوّلية عن مدى أهميتها لظاهراتية الدّين. وهذا ما تؤكّده دراسات الكاتب التي أفردها للصلاة. فماذا عسانا نقول عن مشكلة يبدو أن هايلر وفان دير لوف قد تناولا من قبل ما هو جوهري فيها؟ والمفارقة هي أن هاجس الارتقاء من البنيات اللغوية للصلاة إلى التجارب القصدية الخلفية فيها يؤدّي إلى المجازفة بإهمال صلاة الجهر. هذا هو الإغراء الذي يتصدّى له كريتيان في كتابه عن سفينة الكلام *L'Arche de la parole* الذي تتناول فصوله الثلاثة الأولى مباشرة المشكلات التي يطرحها فحص ظاهرة الصلاة.

وتندرج هذه الأبحاث في الأفق نفسه الذي يسير فيه مصطلح «الصوت العاري». وقد عكف مرّةً أخرى على معالجة مفهوم التواضع humilité عندما انبرى لِمتابعة التأمّل الذي افتتح به مَلَكة الاستماع، وهي مَلَكة لا تقلّ أهمية عن القدرة على التسمية، إن لم تكن أكثر أهمية منها. ويفيد العنوان الرائع، سفينة الكلام، أن الكلام ليس كلامًا بشريًا بحقٍّ، إلّا إذا فُهِم بوصفه ضيافة *hospitalité*، أي أنه يضع نفسه على محكّ الآخر من خلال ظواهر الغربة. وتضطلع الظاهراتية، التي ينتسب إليها كاتبنا والتي ترهف السمع على الدوام لصوت الشعراء والمتصوفة والروحانيين، بمهمّة توضيح ظواهر الصوت والجسد والعالم. وهذه الظواهر هي التي تُسَوّغ الحديث عن «سفينة الكلام».

ومن البداية، يستنكر كريتيان وهم الاستماع الكامل الذي لا يُعَدُّ إلّا وجهًا آخر لأوهام التواصل الشفّاف المطلق. فـ «سوء التفاهم» جوهري في كلّ تواصل حق، كما يشير إلى ذلك شلايرماخر في دروس في الهيرمينوطيقا. ولا يمنعنا ذلك من الحديث عن إتقان الاستماع، على ألّا نرى فيها غير تعبير عن عقيدة من يعلم أنه لا يعلم شيئاً «docte ignorance» وهو «إيمان لا يعدّ كذلك إلّا لأنه يحترق

بالتجلّي المقدّس للآخر» (AP, 17). والكلام الذي يرحّب بما قاله الآخر قوي بضعفه، بناء على فعل القول الذي نطق به المرحّب نفسه، إذ إنّه يقبل ألّا يكون ذاته أصل ذاته، ويقبل الإصغاء إلى ما ينفلت منه، وإلى ما لا يتحكّم فيه أو لا يفهمه. والانفتاح الدائب على غير المسموع inouï يمنعنا من التسوية بين العمل على الفهم وعملية فكّ الشفرة أو الرمز، بناء على الفكرة «المبتذلة» التي نكوّنها بسهولة عن الهيرمينوطيقا، ذاهبين إلى أن كلّ أبواب المعنى تنفتح على مصراعيها، حالما توفّرنا على المفتاح الكوني المناسب.

فهل من الضروري أن نتصور أن المرة الأولى التي تكلم الإنسان فيها، بعدما سمّى آدم الحيوانات في أسطورة التكوين، كانت بداية ترمز إلى إرادة السيطرة والهيمنة، كما يُلْمِعُ إلى ذلك كوجيف (A. Kojève) كما فَعَلَ هيغل من قبل، أو كانت ترمز إلى أول جريمة قتل، كما يشير بلانشو (Maurice Blanchot) إلى ذلك على نحوٍ أكثر مأساوية؟ يواجه كريتيان القراءة الجنائزية التي تحدث صلة وطيدة بين عمل السلب والقدرة على التسمية، بأطروحته التي تفيد أن «الكلام هو السفينة الوحيدة، لأنه النصب التذكاري الوحيد والتعهّد الوحيد». إذ «لم يحضر الغائب ولا يستمر في الحضور إلّا داخل الكلام، والكلام أيضًا هو الشاهد الآن وهنا في غابر الأمكنة والأزمنة» (AP, 9).

**من الصوت العاري إلى الكلام الجريح: الصلاة عامل موجّه في الدّين.**

لا تستطيع الظاهراتية التي تُعنى بكيفيّات الحيطة والحذر وبالانتباه والمسؤولية التي تسم «الصوت العاري» التغاضي عن ظاهرة الصلاة. من هذه الزاوية، يستحقّ «الكلام الجريح» الذي يشكل الفصل الثاني من كتاب سفينة الكلام (AP, 23-54)، عناية خاصة. إذ يبلور كريتيان في هذا الفصل معالم «ظاهراتية الصلاة» التي تجعل الصلاة «ظاهرة دينية بامتياز» (AP, 24). وهذا ما تشير إليه شذرة رائعة نشرها نوفاليس في الموسوعة *l'Encyclopédie*، ويقول فيها: «تناظر الصلاة في الدّين التفكير في الفلسفة. إذ تبتكر الصلاة الدّين *[Religion-machen]*. ويصلّي الحسّ الدّيني، كما يفكّر العضو الذهني»[18].

---

(18) Friedrich NOVALIS, *L'Encyclopédie*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Ed. de Minuit, 1966, p.398.

ويجب ردّ الاعتبار إلى الصلاة في أبسط صورها و تنزيلها منزلتها الظاهراتية: فصلاة الجهر التي يَعُدُّها كريتيان «الأساس الذي تقوم عليه كلّ الأنواع الأخرى من الصلاة التي تعطّل الصوت أو تتكلّم سرًّا» (AP, 52). وصلاة الجهر «التي تستطيع الدعاء والشكر والاستفهام والسرد والتخلّي والتعهّد»، هي بمنزلة «إشارةٍ إلى الوجود الدِّيني، وهي لا تترك خارجها أيًّا من الظواهر المؤسّسة للدِّين» (AP, 53).

وينبّه مؤرخُ الأديان فيلسوفَ الظاهراتية إلى واقع أن الديانات المعروفة تتوفّر على **قانون الصلاة** *lex orandi* التي تمتزج امتزاجًا كبيرًا **بقانون العقيدة** *lex credendi*، بحيث لا نبالغ إذا قلنا: «قل لي كيف تصلّي، أقل لك ماذا تعتقد». ويشغل وضعًا غير مريح الظاهراتي الذي يحمل هاجس بلوغ حدّ النجاح هذا في إنجاز هذه الرسالة الطامحة. ولا يجد الظاهراتي سبيلًا إلى تكريس كلّ هذه الديانات كما هي، دون أن يجيز لنفسه التغاضي عن التصنيفات النمطية التي يبلورها الموروث الروحي (كالموروث المتصل بصلاة التعبّد وصلاة الابتهالات وصلاة الشفاعة وما إلى ذلك).

فلماذا يُعَدّ الدِّين ثمرة الصلاة، كما يُعَدُّ فعل التفكير ثمرة الفكر؟ ظلت تأمّلات كريتيان تدور حول مسألتين حاسمتين من منظور الظاهراتية، وسنده في ذلك مختارات منتقاة من نصوص الأدب الروحاني ومن التصوّفي: مسألة علاقة النَّفَس والصوت بالذات التي تصلّي. هذه المقاربة التي يقترحها لفعل الصلاة تسير على نحو ما في الطريق المعاكس الذي سار فيه دريدا في كتابه **عن الصوت والظاهرة** *La voix et le phénomène*. إذ يكتشف كريتيان أن الصلاة حالة لافتة لظاهرة «الصوت العاري» الذي يمثّل خلفية نسبة لا يستهان بها من تأمّلاته، بدلًا من الاعتراض على الامتياز الذي تهبه الظاهراتية للصوت الدافئ وللحاضر الحيّ، باسم فكر العلامة والأثر والكتابة - الأصلية.

وما يتعلّق الأمر بفهمه، هو ماهية الكلام «الذي يصيبه المخاطَب بجراح» (AP, 38). ولا يستطيع الوصف الظاهراتي الذي هدفه تأسيس معنى الصلاة إغفال متلقّيها. ويبدو أن الظاهراتي مطالب على كرهٍ منه بتكريس افتراضات ضمنية لاهوتية وعقدية. وقد زوّد كريتيان ظاهراتية الصلاة بالخيط الناظم الذي

يجنّبها عبث اجترار التصنيفات والتحليلات التي أُنجِزَتْ على وَفْق معايير غير ظاهراتية، بعد أن اختار لنفسه تركيز البحث في الصلاة بصفتها فعل كلام، ومن خلال الاهتمام بإخراج الصوت من القوة إلى الفعل، أي من خلال الاهتمام بمختلف أساليب إقامة الصلاة، كان قسم عريض من دراساته يهتدي بكلام القديس أوغسطين الذي يقيم صلة مركزية بين الصلاة والرغبة: فـ «الرغبة تصلي على الدوام، حتى عندما يخرس اللسان. والرغبة التي لا تكلّ، هي صلاة دائمة. فمتى تنام الصلاة؟ ومتى تنطفئ جذوة الرغبة»[19]؟

## معنى الصلاة: تجلّي الذات أمام الآخر المحتجب.

هل نستطيع تصوّر الصلاة بصفتها نمطًا مخصوصًا من فعل الحضور (أي بصفتها فعل المثول والظهور) أمام المحتجب، وعَدّها فعل تجلّي الذات عينها نتيجةً لذلك؟ ويصطدم الظاهراتي هنا بمعضلة أساسية وحاسمة لكلّ وصف يأتي بعد ذلك: أليست الصلاة مناجاة ذاتية تنجزها النفس، وهي محاورة الذات للذاتِ التي تحمل قناع تبادل الحوار مع مخاطب متخيّل؟ ينطلق كانط وفويرباخ كما ينطلق شوبنهاور في أعقابهما من هذه الفرضية التي توجّه بدرجةٍ كبيرةٍ حكمهم النقدي المتعلّق بفعل الصلاة. وما يظهر لدى كانط في صورة «هذيان مشعوذ»، ولدى فويرباخ في صورة «انشطار ذاتي للإنسان إلى كائنين»، يتحوّل لدى شوبنهاور إلى وثنية محضة وبسيطة.

ويرفض كريتيان من يتحدّث هكذا عن الصلاة كما يتحدّث الأصم عن الموسيقى، ويضع إصبعه على أسئلة أخرى مغايرة كلّيًا: ما وظائف الكلام داخل الصلاة؟ وما البعد الذي يحمله التوجّه المخَاطب بداخلها [أي اتخاذه قبلة]؟ بل استعمال ضمير المخاطَب؟ لماذا نخلع عليها صوتًا؟» (AP, 28). وستصبح هذه الأسئلة عبثية إذا لم نسلّم بوجود فرق ظاهراتي جوهري بين الصلاة ومحاورة النفس لذاتها أو محاسبة الضمير examen de conscience.

وفعل الصلاة في جوهره دعاء موجّه إلى الآخر الإلهي: «عندما ترفع يديك

(19) SAINT AUGUSTIN, *Sermon, LXXX, 7*; trad. Humeau, *Les Plus Beaux Sermons de Saint Augustin*, t. II, Paris, Études augustiniennes, 1986, p.49.

إلى السماء بالدعاء، فإنّ ذلك يعني الاعتراف الفعلي بأنك لست أصل كل الممتلكات وكلّ الهبات، ومعناه الاعتراف الفعلي بأن من نتوجّه إليه بالدعاء موجود على النحو الذي هو عليه. وتقرّ كلّ صلاة بأن الله هو الوهّاب، بعد أن تجرّدنا من التمركز في ذواتنا، وبعد أن جعل المخاطَبُ وحده، في كلّ آن، هذا الكلام ممكنًا في أعيننا. فعندما أعود إلى ذاتي، لا تحدّثني الصلاة عن نفسي» (AP, 30). وبسبب الدور الرئيس الذي يؤدّيه التوجّه بالخطاب l'adresse، تُعَدُّ الصلاة تجلّيًا متميّزًا «للكلام الجريح»، أي إنها تجلٌ للكلام الذي «تغيَّر منذ الأصل وربما، فيما قبل الأصل» (AP, 29)، الكلام الذي ينطبع فيه المصلّي نفسه أمام الآخر وفي الاتجاه عليه.

هكذا تكتمل صورة الأطروحة الأولى لدى كريتيان: فـ «وظيفة الصلاة هي أن تجعل «تجلّي الذات أمام الآخر المحتجب ممكنًا» (AP, 31). ولا ينفصل حضور الذات أمام الآخر ولا حضور الآخر أمام الذات أحدهما عن الآخر. وهذا ما تشهد عليه القصيدة الرائعة المهداة إلى أورفي لدى ريلكه (Rikle) sonnet à Orphée، وهي القصيدة التي تَعُدُّ التنفس «قصيدة غير مرئية»[20]. ويظهر فعل الصلاة داخل الظاهراتية على نحو التنفّس الأوّلي للنفس، وكذلك يظهر في الوقت نفسه مثل فعل تقديس التنفُّس فينا، كما يقول كلوديل (Claudel) ذلك.

### الصلاة صراع من أجل الحقيقة.

يتقدّم كلوديل خطوة ثانية أكثر جسارةً، بعد اختراق محرّم قديم قدم الفلسفة تقريبًا: هو احتكار القضية المنطقية لمهمة الناطق باسم الحقيقة. إذ يرى أنه «لا تكفي الصورة اللسانية البسيطة التي تفصح عنها الصلاة لتسويغ وضع مسألة الحقيقة بين قوسين» (AP, 31).

ونعترض صعوبة مزدوجة هذه الأطروحة:

(20) «Respirer, invisible poème! Continûment, purement, au prix/ de l'être propre, espace échangé. Contrebalance/au rythme de quoi proprement j'adviens» (Rainer Maria RILKE, *Elégies de Duino. Les sonnets à Orphée et autres poèmes*, trad. J.-P. Lefebvre, M. Régnaut, Paris, Gallimard, 1994, p.187.

وتتمثّل الصعوبة الأولى في ردّ محتوى الصدق لفعل الصلاة إلى مضامينه اللاهوتية، أي إلى فكرة الله أو الألوهية المفترضة ضمنيًّا، وهي الفكرة التي يمكن الإمساك بها داخل الخطاب القضوي discours propositionnel. إذ تتداخل مسألة حقيقة الصلاة في هذه الحالة مع مسألة صحة الأسماء الإلهية. وتجد العبارة اللاهوتية المأثورة، التي تسلّم بوجود صلة وثيقة بين قانون العقيدة *lex credendi* وقانون الصلاة *lex orandi*، تأكيدًا فلسفيًّا يفيد أن حقيقة الصلاة تلتقي هي وحقيقة مضامين العقيدة التي يُحيل عليها المصلّي.

والصعوبة الثانية مرتبطة بالجدوى العملية فتصبح حقيقة الصلاة أو صحتها مطابقة للإنجاز الحرفي، *rite et competenter* أي «الدِّيني» بالمعنى الروماني للكلمة، لعددٍ من الطقوس الدِّينيَّة. وقد نقول عن كلّ صلاة أُنجِزَتْ بالطريقة الشرعية المطلوبة إنها صلاة «حقيقية».

وبخلاف الفرضية الأولى، يدافع كريتيان عن فكرة أنه لا يمكن اختزال «الصدق المنطقي الافتراضي للصلاة بصفتها فعل كلام في صدق القضايا اللاهوتية الحملية prédicatives التي تصدّرها أو تقتضي وجودها. فالصدق المنطقي يُحيل على صحة rectitude الصلاة نفسها» (AP, 32). فكيف يمكن تعريف هذه الصحة التي تتعلّق في الوقت نفسه بكيفيَّة الدعاء demande وموضوعه؟ يجب فهم فعل الصلاة بصفته «حربًا وصراعًا من أجل الحقيقة، بل مع الحقيقة» (AP, 32).

وقد كان كيركيغارد قد قرَّبنا على نحو باهر في كتاب المقالات المؤسّسة *Discours édifiants* من الماهية «الصراعية» للصلاة أو من العمق الوجودي «للمجاهدة الروحية» التي تُحيلنا الصلاة عليها. ونحن نتذكّر كذلك الصفحات التي خصّها روزنتسفايغ (Rosenzweig) لمختلف أشكال الإغراء التي يجب أن يقاومها كلّ من يجازف بالصلاة من أجل مجيء ملكوت اللّه. ولن يجد روزنتسفايغ أدنى صعوبة في مباركة ما يقوله كيركيغارد: «الوثني ثرثار، بالقياس إلى الطائر الذي يلوذ بالصمت؛ لكننا سنَعُدُّ الوثني فاقدًا لحاسّة النطق، بالقياس إلى المسيحي: فلا هو يصلّي ولا هو يشكر، وهذه هي اللغة الإنسانية، بالمعنى العميق للكلمة»[21].

(21) Soeren KIERKEGAARD, *Œuvres complètes*, t. XV, p.21. In: RA, p.118.

ويستمدّ كريتيان شهاداته كذلك من تقاليد أخرى، ومن ذلك تراث الأفلاطونيين الجدد، بغية تأييد نظريته في «الدور المنطقي الذي تفصح عنه الصلاة»: إذ «يصلّي المصلّي من أجل معرفة كيفية أداء الصلاة، وهو يصلي، في المقام الأوّل، من أجل التوصّل إلى أنه لا يعرف ذلك، ويشكر الله على صلاته، كما لو كانت الصلاة هبةً من الله. ولا يمكننا جعل الله قبلة لنا إلا في أثناء الصلاة، ولا يمكننا أداء الصلاة إلّا إذا كنا قد توجّهنا إلى الله» (AP, 34). لكن كيركيغارد هو الذي يجعل الوجود «أمام الله» *(coram Deo)* المقولة المؤسسة للموقف الدّيني، التي تساعدنا على النحو الأمثل على فهم كيفيّة «عدم إثارة وجود أمام الله تساؤلًا إلا داخل الصلاة ومن خلالها» (AP, 35). وزيادةً على ذلك: «أن تصلّي وأن تكون أمام الله مظهران لشيء واحد؛ ذلك أنني حينما أصلّي، دون أن أكون أمام الله، لا أصلّي آنذاك؛ وحينما أكون أمام الله، دون إقامة الصلاة، لا أكون آنذاك أمام الله» (RA, 110).

وتتضمّن 'لعبة' الوجود ـ أمام ـ الله رهانًا رئيسًا: هو اكتشاف حقيقة الذات. فلا وجود لفرح ولا لنشوة روحية حقيقية «أمام الله» إلّا إذا كانا يتضمّنان لحظة الارتعاش: «فأن تنتصب أمام الله وأنت مؤمن، يعني أن تحسّ دائمًا بالانتشاء وأنت ترتعش» (RA, 56)؛ هذا ما يقرّره كريتيان سيرًا على طريق الموروث الروحي الذي يبتدئ بالقديس أوغسطين وصولًا إلى كيركيغارد، ومرورًا بِلوثر وباسكال، وهو ما نجد صدى بعيدًا له في كتابات هايدغر الشاب[22].

ويؤكّد كريتيان، في السياق نفسه وبالاستماع إلى الكتّاب أنفسهم، أن الغواية مكوّن مؤسّس في الوجود المسيحي. فالغواية محكّ الحقيقة الذي لا يستطيع أن يتنكّر لها أحد على وجه البسيطة، وإلّا استسلم لأحلام الأمن الوهمي. والأماني

---

(22) لقد اهتم هايدغر هو أيضًا بالعبارة التي صدّر بها واغسطين الكتاب العاشر من الاعترافات *Confessions*: لا أعترف بذلك أمامك فقط، بنشوة خفية ومرتعشة وبحزن خفي مصحوب بالأمل، ولكنني أعترف به أيضًا في آذان المؤمنين، وأبناء البشر، الذين يُشاطرونني فرحتي ويُشاركونني في سفري الأرضيّ، وبني جلدتي ووطني الذين سبقوني أو يأتون بعدي أو يرافقونني في مسيرة الحياة. راجع:
X, IV, 5-6, BA 14, p.149-151. In: RA, p.59.

الكاذبة. ونجد لدى القدّيس أوغسطين جملة تفيد أن الغواية لا تحمل طابعًا «أخلاقيًا» فقط، لكنها تأتي كذلك كي تزعزع الفكرة التي نكوّنها عن ذواتنا. فـ «لا تستطيع النفس البشرية التوصل في غالب الأحيان إلى معرفة ذاتها، إلّا بتوسط الجواب الذي تقدّمه النفس عن الاختبار الذي يسائل قواها مساءلة تجريبية، لا مساءلة لغوية»[23].

وعندما نجد لدى أوغسطين عبارة «التجربة بدلاً من العبارة» «*non verbo, sed experimento*»، علينا الاحتراس من تأويل التقابل كما لو كان نقدًا مبطّنًا للصلاة جهرًا. والعبارة المأثورة: «غياب الغواية هو أخسّ أنواع الغواية» «ليست صحيحة دائمًا وأبدًا: فهي ليست صحيحة إلّا في حالة الصلاة والأمل» (RA, 90). ولا شكّ في أنّه لا صلة بين التجربة *L'experimentum* التي يلجها من يصلّي والتجربة بالمعنى العلمي للكلمة، التي يتحكّم فيها العالم تحكُّمًا تامًّا في صيرورة التجربة. هنا بإزاء ذلك، نجد أنفسنا أمام تجربة غير مألوفة *experimentum crucis* بكلّ معاني العبارة. وهذا ما يبرزه كريتيان في دراسته «الصلاة بحسب كيركيغارد» (RA, 107-124). وكيركيغارد أكبر من مجرّد شاهد اختيرَ مُصادَفَةً. فهو من بين المفكّرين النادرين الذين فهموا جيدًا أن الصلاة ساحة معركة بامتياز أو حلبة تشهد معركة حامية الوطيس على رهان نوجزه في العبارة الآتية: «مبدأ التفرّد individuation الروحي».

إن قصة صراع يعقوب والمَلَك شاهد رمزي على ما يجب أن نفهمه من عبارة «الكلام الجريح». ولا يكتفي كيركيغارد، وكريتيان من بعده، بتأكيد أنه «حتى من يصلّي هو أيضًا ومن يحب بكلّ جوارحه، أي أنه هو أيضًا، لا يقذف بنفسه في هذا الصراع مع الله، وهو الصراع الذي يُعَدّ صلاة»[24]، دون أن يشعر بالضيق. فضلًا عن ذلك، يؤكد بناء على الصدى الذي خلّفته قصة الكتاب المقدّس فيه أن «الرجل الورع يصبح أعرج بعد صراعه مع الله»[25]. والمفارقة هي أن المباركة والجرح لا ينفصلان، كما لو أن الجرح كان رمزًا وعلامة على

(23) *De Civitate Dei* XVI, 32, BA 36, trad. Combès, Paris, 1960, 293.

(24) Soeren KIERKEGAARD, *Œuvres Complètes*, t.VIII, p.7.

(25) *Ibid.* t.XV, p.61; t.XV, p.275.

المباركة، كما لو أنه لن يحظى بالمباركة أيّ شخص يحجم عن الدخول في «صراع مع الله يصبح فوز الله فيه فوزًا لنا»[26].

**«الصمت المسموع» و«جروح الكلام السعيدة».**

يصطدم الوصف الظاهراتي لفعل الصلاة باعتراض كلاسيكي: ألا يؤدّي الامتياز الذي تحظى به ظاهرة الاقتبال قبلة الله وظاهرة الذكر إلى مشاركتنا في مؤامرة الاضطلاع بإسقاطات والمجسّمة projections anthropomorphiques؟ أَوَلا تستمدّ الصلاة مادتها من المتخيّل الذي يجبرنا على تمثّل الله كما نتمثّل مخاطبًا مطلقًا، وملاذًا أخيرًا يستجيب للدعاء، مع أنه لا يعدو أن يكون دعاء إنسانيًّا مفرطًا في إنسانيته؟ أَوَلا تتمثّل الصلاة الحقيقية التي تواجه هوّة المطلق وجهًا لوجه، في التجرّد من متخيّل المناجاة، وهو متخيّل مريح ومطمئن زيادة على ما ينبغي؟ أَوَليسَ القول يا إلهي ذروة المكر الذي يرمي إلى استدراج المطلق إلى نزواتي أنا؟ ويكفي إلقاء نظرة على بعض نصوص التراث الروحي، كنصوص بوذية زن zen أو المعلّم إيكهارت (Maître Eckhart) للتثبُّت من قوة هذا الإسقاط الذي لمسناه من خلال المحاورة التي تدور حول التجربة المتعالية.

ويُشير كريتيان أولًا إلى أننا سنحتاج إلى «تصوُّر عجيب ومحدود جدًّا للآخر وللكلام وللمخاطبة بضمير المخاطب من أجل تخيُّل أن التوجّه بالخطاب لا يستطيع أن يكون إلّا ألفة مطلقة» (AP, 37). نستطيع في الأقل أن نتخيّل الإمكان المعاكس: التوجّه بالخطاب وقد أصبح مرادفًا لاستعراض الذات و«للتعرية»، كما تُلْمِعُ إلى ذلك استعارة «الصوت العاري» (AP, 38).

وينجح الوصف الظاهراتي لفعل الصلاة، وهو وصف يحترم المعطيات الظاهرية كلّها، في تجاوز البديل بين الثرثرة والصمت المطبق، عندما يتأمل مرّةً أخرى أطروحة ميرلوبونتي التي تفيد أن الظاهراتي مطالب «بفحص الكلام قبل النطق به، بناء على خلفية الصمت التي تسبقه ولا تكف عن مصاحبته، ومن غير

(26) *Ibid*, t.VI, p.342-363.

وجوده لن يفشي الكلام شيئًا»[27]. ويشكّل الصمت «صورة الإمكان الخاص بالكلام، إذ إنّ الكلام هو وحده قادر على الصمت، وقادر على تحويل الصمت إلى فعل كلام، لا إلى حرمان. فما زال الصمت تكلمًا»، (AP, 37) وبدلًا من أن يُسكِتَ الصمت الكلام ويتخلّص منه، أو بدلًا من أن يكون الصمت مجرّد مقولة تقال بالسلب أو مجرّد عدم.

وفكرة أن كَرَم الاستماع التي أشرنا إليها آنفًا وأنه لا يوجد كلام أصيل إلّا إذا جاء من الصمت، أطروحة تتغذّى se pétrit بالصمت، وتتجه إليه ويصبح أحدهما مرهونًا بالآخر. ومهمة الظاهراتي هي أن يصف الدلالات المختلفة للصمت من الداخل: الصمت الذي نصغي إليه والصمت الذي نحدثه (AP, 64)، الصمت الخارجي والصمت الباطني (AP, 65)، صمت المخيلة وصمت الذاكرة (AP, 66)، الصمت الممنوع وفنّ السكوت (AP, 67)، الصمت الذي يستمع والصمت الذي يجيب. وتعبِّد وجوه التمييز هذه الطريق أمام ظاهراتية الصمت الصوفي و«ابتهالات الصمت» التي يتبنّاها بعض أقطاب التيارات الروحانية.

فهل يُعَدُّ ذلك عودة قوية للقوة التعبيرية لما لا يمكن وصفه ineffable في علم اللاهوت السلبي؟ وهل الصمت خير جواب وحيد عن الطابع المفارق للمطلق؟ والعبارة المأثورة التي تحوّل «الصمت إلى تشريف للكلام» و«الكلام إلى تشريف للصمت» (AP, 91) توحي بجواب أكثر عمقًا. وفضيلة اللاهوت السلبي هي أنه جعل الصمت كلامًا لائقًا *(euphèmia)* «يحترم حقيقة الشيء الذي تنكسر أمامه مفرداتنا وتتداعى» (AP, 91)، وهذا لا يعني أنه يُملي علينا صمتًا نهائيًا.

وما يدعوه كربتيان «صوتًا عاريًا» يسمح لنا بفهم جوانب أخرى مؤسسة في فعل الصلاة. أمّا الجانب الأول فهو تحويل المبادرة إلى امتحان *épreuve*، بمعنى أن ماهية «تجلّي الألوهيّة» امتحان ومعاناة من الله ومكابدة له théopathie، عندما يقوم عليها فعل يتحقّق فيه «تجلّي الذات للآخر بوساطة الكلام، وهو كلام نزاعي يصارع من أجل حقيقته» (AP, 38).

---

(27) Maurice MERLEAU-PONTY, *La Prose du monde*, Gallimard, Paris, 1969, p 203 In: AP, p.80-81.

فهل الظاهراتية الوصفية مضطرة إلى رفع راية الاستسلام في اللحظة التي تواجه فيها «المفارقة» اللاهوتية التي تفيد أن إنجاز الفعل نفسه استجابة للكلام؟ وكيف يُسَوِّغُ الفيلسوف الواقع الذي تشترك فيه كلّ الديانات «والذي يفيد أننا نصرّح فيها بأن الله يأمرنا بالصلاة ويأمرنا بالتوجّه إليه، بصرف النظر عن كل التأويلات الممكنة» (AP, 39)؟ وتمتلك الظاهراتية، التي تستبعد بديل الكلام والصمت، كلّ المُسَوِّغات لرفض التقابل الذي بين صلاة الدعاء وصلاة التعبّد *adoration*. إن الدعاء الحق وبغضّ النظر عن كونه «مهمًّا» يتحيز «داخل منطقة يستجيب الله فيها سلفًا» (AP, 41). وهذا ما يفنّد التحليل الكانطي الذي يقصي الصلاة إلى حواشي *parerga* الدِّين، وهي الصلاة التي على الفيلسوف مراقبتها من قرب لمنعها من السقوط في حبائل الشعوذة والممارسات الفيتيشية fétichisme.

إن المسألة الحاسمة عند الظاهراتي، هي في المقام الأوّل مسألة فهم كيفيَّة استطاعة الفرد المصلّي تقبّل الضعف المؤسِّس لكلامه. ويُقَدِّمُ أحد نصوص المتصوف الفارسي الكبير جلال الدِّين الرومي مثالًا باهرًا لذلك، يردّ فيه على وسوسة الشيطان الذي يذكّره بعدم جدوى الكلام الذي يظلّ بلا جواب: «أيها الثرثار، أين الجواب 'ها أنذا' عن كلّ هؤلاء الله» «Ô bavard, à tous ces 'Allah', où est la réponse me voici?» وقد أدلى الله نفسه بالجواب على لسان أحد الحكماء: «هذا 'الله' الذي تقوله هو 'ها أنذا'. وتوسلك وألمك وخشوعك هي رسالتي إليك. وخطواتك ومجهوداتك بحثًا عن طريقة للوصول إليّ كانت في الحقيقة أنا ذاتي التي تجذبك إليّ وتحرِّرُ قدميك» [...] وجوابًا عن كلّ واحدة من «يا إلهي، يوجد مني عدد من 'ها أنذا'»

«Cet 'Allah' que tu dis, est mon 'Me voici'. Ta supplication, ta douleur, ta ferveur sont Mon message vers toi. Tes démarches et tes efforts pour trouver un moyen de M'atteindre, c'était en réalité Moi-même qui te tirais vers Moi et libérais tes pieds»[...]. En réponse à chacun de tes 'Ô seigneur', il y a maint 'Me voici' de Moi.»[28]

وقد سعى كريتيان، خطوة بعد خطوة، إلى توضيح مفارقات الصلاة

(28) DJALÂL-OD-DIN RUMI, جلال الدين الرومي Mathnawi المثنوي. *La Quête de l'absolu*, trad. Vitray-Meyerovitch et Mortazavi, Paris, Éd. du Rocher, 1990, p.542.

الأخرى في ضوء ظاهرة الكلام الجريح. ولا تأتي المبادرة إلى الصلاة من المصلي، بل من الله نفسه. إنها تقوم على جدلية التقليد والابتكار، وهي جدلية تفيد أن «أرقى صلة حميمة تجمعنا بالله «تقال» بوساطة أذكار لا نبتكرها نحن، بقدر ما تبتكرنا هي» (AP, 50)؛ زيادةً على جدلية صلاة الجهر وصلاة السرّ وجدلية الباطن والظاهر والخصوصية والكونية.

وأؤكد الأطروحة الآتية المتعلّقة بالمفارقة الأخيرة، في أُفق التأمّلات الآتية: «التجلّي بالذات هو التجلّي المتعلّق بالله داخل العالم، وهو التجلّي الكامل» (AP, 45). ويحذّرنا كريتيان، وهو متسلّح بهذه الأطروحة، من التقابل بين الداخل والخارج، وبين الجسد والروح، وبين الفرد والجماعة، وبين المجال الخاص والمجال العام. والأوْلى لنا هو أن نَعُدَّ المسألة مرتبطة بالمعطيات الظاهرية التي تسمح لنا بتجاوز كلّ هذه التقابلات. وهي في نهاية المطاف مسألة «القدرة» الغريبة والملتبسة لـ «كلام جرحته تلك المغايرة الجذرية التي تتوجّه إليه بالكلام» (AP, 53).

إن الهيرمينوطيقا التي تعنى بالجدلية المؤسّسة لكلّ فعل قول، مطالبة كذلك بالاهتمام بالطرائق الخاصة لتملّك أذكار الصلاة المُتلَقّاة، وهذه ظاهرة معروفة عامة، لكننا «قلّما نُنعِمُ النظر فيها ونجعلها محور البحث» (AP, 51). وعندما نستظهر أبيات أنشودة دينية «لا نضيف تأويلًا نظريًّا إلى تأويل آخر، بل نُسلم قيادنا لتأويلها هي، ونهب حياتنا نفسها ـ وهي الحياة التي تعطيها تلك المزامير الكلمة بطريقة أخرى ـ لحياة الله بصفتها صدى لها ولتعهّدها» (AP, 51).

ومن يتحدّث عن جرح يتحدّث كذلك عن غواية وعن امتحان. إذ تصبح الصلاة جرحًا نرجسيًّا مقبولًا عن طيب خاطر، على أن نقبلها بالمعنى الحقيقي وبالعمق الكافي (وإن كان ذلك لا يحول دون أن تتحوّل الصلاة غيرَ مرة إلى مرآة الذات النرجسية!). ولا يرمي كريتيان إلى تحريرنا كلّيًا من كلّ هذه الجروح. بل هو بعكس ذلك يقبل السبر وراء الافتراض المعاكس: إذ «لا ينفصل الكلام في أية لحظة عن الامتحان، إنه يتعرّض لمحن ذاته، لمحن ما يذكره وما لا يقوى على ذكره ولمحن من يتوجّه له بالكلام. هو نفسه يتعلّم من هذا الامتحان، ولهذا السبب، هذا الجرح يجعل الكلام أقوى، ويزيد قوة كلما تخلّى عن محاولة شفائه» (AP, 54).

## أسئلة

من غير الدخول في مناقشة عميقة «لظاهراتية الصلاة» التي أثرتها قبل قليل، سأطرح بعض الأسئلة منتظرًا مواجهةَ روّاد إبدال المدرسة التحليلية وإبدال الهيرمينوطيقا[29].

1. فإلى أيّ مدًى نستطيع السير وراء الكاتب عندما يقرب الصلاة التي «تصلّي على نفسها بدواخلنا»[30]، وهو في ذلك صدى لفرانس فون بادر (Franz von Baader)، من الفكرة التأمّلية الخاصة بالفكر الحيّ الذي يفكّر في ذاته بدواخلنا؟ ألا تقودنا هذه الفرضية بعيدًا خارج حدود المحايثة الظاهراتية؟ فبدلًا من اتهام الكاتب بالتحوّل إلى وجه ظاهراتي لشخصية بادر (Baader)، علينا تقدير قيمة الفتح الذي أنجزه، والذي يسمح له بتجاوز هايلر وفان دير لوف اللذين عَدّا فعل الصلاة تعبيرًا مخصوصًا عن الوعي القصديّ conscience intentionnelle، وهو يختلف عن القصدية الخاصة بالدعاء والسؤال، وهما يختلفان كليًّا كذلك عن هذا الفعل[31].

2. وتقوم ظاهراتية الصلاة هذه في الأصل على تصوّر محدّد للكلام الذّاتي *verbum mentis* الذي يستحق تحليلًا خاصًّا به. وفي الوقت الذي أصبح فيه التنديد «بأسطورة الحياة الباطنية» وباللغة الباطنية شيئًا معتادًا، تتجلّى أصالة الإنجاز الظاهراتي لدى كريتيان في التصدّي مرّةً أخرى للمحور الضخم المتعلّق بالكلمة الباطنية. والشاهد على ذلك هو كتابه المتأخّر المتعلّق بأفعال الكلام عند القدّيس أوغسطين. فهل صلاة الجهر هي التعبير الوحيد عن «الكلمة الباطنية» الذي نتوصّل إليه ظاهراتيًّا؟ أو هل تُفيدُ ظاهراتية الصلاة من

---

(29) من بين الكتب الفلسفية التي قد تكون مفيدة في التتبع الجيد لهذه المواجهة أذكر:
Richard SCHAEFFLER, *Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache*, Düsseldorf, Patmos, 1989; *Id. Kleine Sprachlehre des Gebets*, Einsiedeln-Trèves, Johannes-Verlag, 1988; Bernhard *Casper, Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens*, Fribourg, K. Alber, 1998.

(30) Franz von BAADER, *Werke IV*, p.246. In: RA, p.115.

(31) من هذا الاختلاف أرجع إلى دراستي:
«La demande, la question, la prière. Trois visages de l'intentionnalité», *Archivio di filosofia*,, LX, (1992), p.165-183.

وضعها داخل إطار البحث الذي يتضمّن مجموع الصور الظاهرية التي تتخذها الصلاة؟

3. قد نتساءل عن آفاق الظاهراتية وعن الطريقة التي تنفتح بها على الهيرمينوطيقا. وإذا ما راعَيْنا أطروحة غادامير التي تذهب إلى أنّ ثَمَّة «هيرمينوطيقا» حيثما وُجد الكلام الذاتي، والعكس صحيح[32]، يصبح السؤال مُلِحًّا. وللسبب نفسه، قد يكون من المفيد مقارعة ظاهراتية الصلاة لدى كريتيان ببعض الأعمال المنتمية إلى الفلسفة التحليلية. ويفرض هذا التقريب بين المجالين نفسه، ما دام الهدف المعلن لدى كريتيان هو إعادة الاعتبار لصلاة الجهر.

4. ويقول كريتيان عن كيركيغارد إنه «يسمح للوحي بالاشتغال في لبّ الفلسفة»، من أجل تمكينه من توجيه «الفكر نحو ما لا سبيل له إلى التفكير فيه». ويتعلّق الأمر باشتغال «يقوّض الفلسفة ويغيّر معالمها» (VN, 174). يطرح الترابط بين الاستعارتين إشكالية ستواجهنا فيما بعد: فهل يفيد التقويض وتحويل المعالم الشيء نفسه؟ وقبل البتّ في البديل، على القارئ الحريص على احترام الإنصاف الهيرمينوطيقي تجاهَ كريتيان الانتباه إلى أنه يبحث عن «فكر يفكر أكثر مما لا يفكر»، أي أنه يبحث عن فكر المفارقات. ويضع لائحة تضمّ المفارقات الكبرى التي ترصع فكره في مقدّمة كتابه نظرة الحبّ *Le Regard d'amour*. وكلّ هذه المفارقات انعكاس لمفارقة المفارقات المتمثّلة في فكرة التجسّد L'incarnation: «مفارقة التواضع الذي يرفع المقام ومفارقة الفرحة التي ترتعش خوفًا، ومفارقة الصمت الذي تنطق به الصلاة، ومفارقة انعدام الخطر، ومفارقة خلود الفاني، ومفارقة الكمال الذي هو نقصان، وهلّم جرًّا» (RA, 8).

ويبرز كريتيان أصالة أسلوبه في التفكير، أفضل مما قد يفعله شرّاح فكره، عندما يصرّح بأن معالجة هذه المفارقات تفترض وجود «فكر يسعى إلى ترجيح كفة النداء لكفة الجواب ولطرائق حياتنا على وَفْق هذا النداء» (RA, 8). وعندما يضيف أن تأمّلاته تودّ أن تتعلّم «الإقامة داخل نور الحبّ [. . .] وهو ما يمكّنه من مهمّة تحويل العقل وردّه إلى شبابه»، يدعونا إلى فحص أعماله من منظور

(32) Jean GRONDIN, *L'Universalité de l'herméneutique*. Paris, PUF, 1993, p.1-2

ظاهراتية الدّين. وبعدما ذكرنا بأن التواضع «ليس سوى تبصرّ الحبّ نفسه، مرورًا بامتحانات الحياة الدنيا، وكذلك عبر مدرسة الصلاة والحياة الجماعية نتيجة لذلك، في حياتنا الإنسانية المتراوحة بين النور والعتمة» (RA, 9)، يمنعنا من جعل ممارسة الظاهراتية مرادفًا للرؤية السعيدة.

## بيبليوغرافيا

### الطبعات.

*La Voix nue. Une phénoménologie de la promesse*, Paris, Ed. de Minuit, 1990 (abrégé: VN); *De la fatigue*, Paris, Ed. de Minuit, 1996 (abrégé: F); *L'Arche de la parole*, Paris, PUF, 1998 (abrégé: AP); *L'Inoubliable et l'Inespéré*, Paris, Desclée de Brouwer, 2. Ed. 2000; *L'Appel et la Réponse*. Paris, Ed. de Minuit, 1992; *Le Regard de l'amour*, Desclée de Brouwer, 2000 (abrégé: RA); *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris, PUF, 2002.

### لائحة المراجع.

- CASPER, Bernhard, *Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens*, Fribourg, K. Alber, 1998.
- GREISCH, Jean, « La demande, la question, la prière. Trois visages de l'intentionalité », *Archivio di filosifia*, LX (1992), p.165-183.
- SCHAEFFLER, Richard, *Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache*, Düsseldorf, Patmos, 1989.

——. *Kleine Sprachlehre des Gebets*, Einsiedeln-Trèves, Johannes-Verlag, 1988.

## أين أنا؟ نحو ظاهراتية العبادات Liturgie(*)

- جان إيف لاكوست -

«آدم، أين أنت؟»: نجد من بين خصوصيات التجربة الدِّينيَّة والأفكار التي تثيرها بداخلنا (إن صحّ جدلًا أنها تثيرها، وهذا ليس مؤكدًا على الدوام!) صلة وثيقة تقيمها التجربة الدِّينيَّة بين سؤال: «من أكون؟» وسؤال: «أين أنا؟». وسؤال: «ما الإنسان؟» يفصح عن معنى في ذهن كانط غير المعنى الذي يفصح عنه في ذهن ابن جبرول (Ibn Gabirol)، متسائلًا: «يا إلهي، ما الإنسان؟»، وهو الاستفهام الذي يستعمل مرّةً أخرى في عيد الغفران Yom Kippour.

ولا شكّ في أنّ ثَمَّةَ إغراءً قويًّا يدفعنا إلى عَدّ الفرق بين السؤال الكانطي والتعجب الدِّيني لدى ابن جبرول موازيًا للفرق الفاصل بين الفكر وغياب الفكر. ففي هذه الحالة، سيتخلّى من يصلّي، رجلًا كان أو امرأة، بحكم هذه الواقعة نفسها، عن التفكير، أي سيتخلّى عن «التساؤل». ولإثبات صحة هذه الأطروحة، نلجأ أحيانًا إلى المقولة المأثورة عن هايدغر التي تفيد، كما ذُكِرَ سابقًا، أن التساؤل هو ورع الفكر، بما يُلمِعُ إلى أن قوة الإيمان تنذر بعبثية أيّ تساؤل يحمل هذا الاسم بحَقٍّ. وإذا كان «التفكير» يعني «الحجاج» والعقلنة، أصبح بديهيًّا آنذاك أن الصلاة لا تفكّر. لكننا في هذه الحالة مطالبون بأن نضيف مباشرة إلى ذلك أن هايدغر هو أيضًا «لا يفكّر!».

إن الاختلاف بين الصلاة والحِجاج لا يوازي أبدًا الخط الفاصل بين الفكر وغياب الفكر[33]، كما أشار ريشارد شيفلر (Schaeffler) إلى ذلك

(*) تدلّ كلمة الليترجيا في العرف المسيحيّ على خدمة الله في الصلاة والعبادة. ويستخدمها المسيحيون الشرقيون للدلالة على القدّاس الإلهيّ. وعلى وجه العموم، تدلّ الليترجيا على مجموع الرموز والكلمات والحركات التي تعبّر بها الجماعة المسيحيّة عن العبادة الواجبة لله. [المترجم]

(33) Richard SCHAEFFLER, *Gebet und Argumentation*; Id. *Kleine Sprachlehre des Gebets*.

من أراد معرفة القيمة الحقيقية لهذين الكتابين، فَعَليه أن يربطهما بالكتاب التي يتضمّن عرضًا تركيبيًّا لمجمل أعماله، وهي أعمال تحظى بأهمية مركزية في فلسفة الدِّين الألمانية:

*Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Fribourg, K. Alber, 1995.

في كتابين مهمَّين. والحال أن بعض الدِّراسات الظاهراتية التي سنناقشها في هذا الفصل تتبنى مرّةً أخرى فكرة توما الأكويني التي تفيد أن الصلاة ليست مجرّد صرخة من الأعماق تطلقها النفس المتديّنة، بقدر ما هي «فعل عقلاني»[34]، بل قد تتخذ صورة أرقى مما سبق بصفتها أسلوبًا في «الحكمة العملية»[35] *actus sapientiae*».

وتتعلّق المشكلة بكلّ أشكال الصلاة، وفيها التعابير الصوتيَّة التي تنطوي عليها «التقوى الخاصّة»، وهي التعابير التي يبدو أنها تستأثر باهتمام كريتيان، وفيها الصلاة الليترجيَّة والطقسيَّة. ولا يعني ذلك أن كلّ «مجالات التفكير» المختلفة (إن جاز لنا أن نَعُدَّها كذلك) هذه تحظى بالأهمية نفسها. وقد أفضت بنا دراسة المجلّد الثالث من كتاب نجمة الفداء *L'Etoile de la Rédemption* إلى مواجهة الأطروحة التي تفيد أن المستقبل المطلق للفداء Rédemption لا «يأتي إلى الفكرة» في البدء إلّا بفضل أفعال التعبّد. فهل من سبيل إلى استئناف البحث انطلاقًا من التصوّر نفسه، في أفق نموذج إبدالي للعقل يحسّ بالامتنان لظاهراتية هوسرل أكثر من الامتنان الذي يدين به للتوجّه نحو تصوّر عصور العالم *Âges du monde* لدى شيلينغ؟

## الافتراضات الفلسفية في «ظاهراتية العبادات».

لقد انقاد جان إيف لاكوست، في كتابه عن التجربة والمطلق[36] *Expérience et absolu* وراء هذه المغامرة، من خلال وضع المعالم الكبرى لما يرمز إليه بعبارة: «ظاهراتية العبادات» (EA, 2). وتتجلّى أصالته الكبرى في الصِّلة الحميمة التي يقيمها بين سؤال: «من؟» وسؤال «أين؟». إن الأفكار التي يبلورها على وَفْق الأطروحة التي يبيّن فيها «أنه لا سبيل لنا إلى أن نعرف من نحن، دون أن نتساءل أين نحن» (EA, 100) تلتقي في مفترق طرق هذين السؤالين.

---

(34) THOMAS D'AQUIN, *S th II II*, q. 83, a 1.

(35) THOMAS D'AQUIN, *S. libros sententiarum*, 4. sent. Dist. 15 q. 4 a 1, solutio 2, ad primum.

(36) أستعيد هنا بعض الأفكار التي كنت قد بلورتها أوّل مرة في دراستي:
«Que signifie penser religieusement?», *Les Nouveaux Cahiers*, N° 117 (1994), p.4-14.

وينتزعنا سؤال: «من؟» حين يدور حول محور سؤال: «ما الإنسان»؟ منذ البدء من أفق الأنثروبولوجيا، ولو كانت أنثروبولوجيا تحمل الصفة «الدِّينيّة». ويتعلّق الأمر بدراسة تتتبع «إنسانية الإنسان» وتهتدي بفرضية تفيد أن العبادات liturgie من المواضع الممكنة التي تحتضن هذه الإنسانية. فإنسانية الإنسان رهينة بالقدرة على الانتباه إلى سؤال: «آدم، أين أنت؟». ولا يتعلّق الاستفهام بالحيّز الموضوعي الذي نحتله داخل الكون، بل يطلب منا الجواب عن سؤال: أين نحن الآن؟ ويفترض هذا الاستفهام وجود «منطق» يوجه اتصال الإنسان بالله. ويرمز مصطلح «liturgie» «العبادات» في استعمال الكاتب إلى «المنطق الليترجي» هذا (EA, 124) لا إلى أنماط السلوك العباديّة الموضوعة في متناول الملاحظة التجريبية. ويستعمل الكاتب تارة مصطلح «ظاهراتية العبادات»، ويستعمل تارة أخرى مصطلح «المنطق الليترجي»، بل يستعمل مصطلح «العقل الليترجي» «raison liturgique» (EA, 107)، وهذا قد يحدث اضطرابًا في ذهن المستأنسين بمذاهب ظاهراتية الدِّين المعتدلة التي تناولناها سابقًا. وسنعود بلا شكّ إلى المشكلات النظرية التي يثيرها هذا المعجم الاصطلاحي.

ونجد في الفقرتين 39-40 من الكتاب عرض برنامج البحث الذي يدعو لاكوست قرّاءه إليه. وهو ينطلق من البداية من ملاحظة مبتذلة جدًّا في الظاهر: إذ «يتحقّق المنطق الليترجي على هامش الوقائع المباشرة للحياة» (EA, 124). وبالرَّغم من أن المشاركين في العبادات كثيرًا ما يترنّحون في حركات محمومة، نجد سلوكهم لا يُطابق مع أية ضرورة من ضرورات الحياة. وإذا عرَّفنا الكائن الحيّ العملي *bios praktikos*، بالرجوع إلى حنّه أرندت (Hanna Arendt)، بناء على المقولات الثلاث الخاصة بالشغل *travail* والمنجز *oeuvre* والفعل *action*، فالذي يبدو أن ممارسة العبادات لا تدخل في صلب الحيوان المشتغل *animal laborans* المطالب بإشباع الضروريات والحاجيات، ولا تندرج ضمن الإنسان الصانع *homo faber* وما يحقّقه من منجزات، ولا ضمن الحيوان السياسي *zoon politikon* الباحث عن الاعتراف به في الفضاء العمومي.

ومع ذلك، لا يكفّ الإنسان المتعبّد *homo liturgians* عن الحركة! فالمسألة إذن مرتبطة بمعرفة كيفيّة استطاعتنا وصف السلوك التعبدي من زاوية ظاهراتية. فالعلامة الأولى سلبية كلّيًا: إذ يعطي المرء نفسَهُ حقَّ التخلّي عن «خاصة

المباشرة والتخلّي عن الحياة بصفتها مباشرة كاملة لا عيب فيها» (EA, 125). ويصبح سلوك التعبّد agir liturgique من الكماليات التي لا يُطابِقُ وجودها وجود الضروريات الحيوية، سواء أكانت اقتصادية أم من صنف آخر. ولا يكفي التسليم بأن هذا السلوك يرتقي بنا إلى منزلة التوسّط الرمزي، لأنّ الأمر مرتبط بما نعنيه بهذا التوسّط. ولا ضمانَ لكوننا سنجد أنفسنا مباشرة في المنزلة الرمزية للعبادات، وهي منزلة يَعُدُّها لاكوست، في وصفه لها، منزلة «المباشرة الواقعة في مستوى ثانٍ» أو «السذاجة الموجودة في مستوى ثانٍ»، حالما أدرنا ظهرنا لبديهيات الحياة اليومية (EA, 126).

ويبلور الكاتب، انطلاقًا من هذه المقاربة، إدراكًا محدّد المعالم لمفهوم العالم المعيش (أو عالم الحياة) *Lebenswelt* لدى هوسرل. فلأنّ «الله» لا يشكّل أبدًا جزءًا من البداهة السابقة للحمل المنطقي لدى هوسرل ولا لدى هايدغر، فإن «الحياة ملحدة» (EA, 125). ويستنتج لاكوست من ذلك «أنه ينبغي تجاوز عقبة عالم الحياة، حتى يستطيعَ الإنسان لقاء الله» وأنّ «على بديهيات الحياة الأولى أن تترك المجال للبديهيات الثانية التي تجيز العبادات» (EA, 125)، في أثناء التفكير في الانتقال من «الدنيوي» إلى «المقدّس» (وهما مقولتان لا يستعملهما لاكوست أبدًا) بناء على القطيعة التي يحدثها التطهّر بالماء المبارك عندما نلج عتبة الكنيسة».

هذه القطيعة المرادفة «للعمل التأويلي» ليست بديهية بذاتها. إذ لا تحوّل العبادات بطريقة سحرية عالم الحياة إلى تجلٍّ للألوهية théophanie، بل تُلقي ضوءًا كاشفًا مختلفًا على الظواهر التي تدخل في تكوين هذا العالم. والانتقال إلى المباشرة الثانية ليس تحويلًا يدخل على الهيئة، بل هو تأويل جديد يفترض «عملًا نقديًا» (EA, 126) للذّات ولِفَهم العالم. ولا يتحقّق السعي إلى «إدخال هذا التحديد الإضافي» « *surdétermination* »، وهو من «إنجاز الحرية» (EA, 27) إذا لم يتشرب المرء التقليد الذي يجيز له الحديث عن الله. ولذلك، نجد ظاهراتية العبادة التي يقترحها لاكوست علينا تنقل الاهتمام من التجربة المعيشة إلى المعرفة. ولمّا كانَ «حقل العبادات يحتكم إلى معرفة» (EA, 125) ـ وهي «معرفة» يجب البت في منزلتها ـ وَجَبَ أن «نخلع اسمًا على الله من قبل حتى تستطيع السماوات التسبيح بحمده» (EA, 126).

وتزدادُ فرضية «إلحاد الحياة» (EA, 126) قوّة عندما نصف الحياة بصفة «الوجود العارض» (facticité)، وهو ما لم يَكُفّ هايدغر عن فعله في نصوصه الأولى. ويرى لاكوست أن الإلحاد هو الكلمة المفتاح في «منطق الوجود العارض» هذا كلّه (EA, 127). هذا «المنطق» الذي قد نقول عنه، مستوحين في ذلك عبارة هيغل، إنه «يشتغل من وراء ظهر» تحليلية الوجود، يجعل كلّ محاولة لتنزيل سلوك التعبّد منزلة وجودية محاولة مستحيلة. والكائن ـ هنا Dasein بصفته تلك ليس «محتفلًا»، وفهم الوجود ـ إلى ـ العالم، وهو فهم مؤسس لكينونته نفسها «يترك وراءه العلاقة التعبّدية للإنسان بالله غير محدّدة» (EA, 127). ونستطيع القول، بناء على مُفردات كتاب الكينونة والزمان *Sein und Zeit*، إنّ الوقوف «أمام الله» تعبّديًا يحمل معنى وجوديًا existentiel، لا معنى مقولة وجودية هيرمينوطيقية existential، إذ إنّه ثمرة تأويل ـ ذاتي تضطلع به الذات، قبل أن يُزرَعَ داخل معنى للكينونة نُسِجَ من قبل.

ولا تستبعد الفرضية المقلقة المتصلة «بإلحاد يحمل معنى مقولة وجودية هيرمينوطيقية» «athéisme existential» (MO, 6)، وهو يجعل كلّ موجود يوجد «بلا إله داخل العالم»[37]، إمكان وجود نظرة مغايرة، أو إلقاء ضوء كاشف آخر على الوجود. هذه الإضاءة المغايرة تجعل «مسألة المحلّ أكثر تعقيدًا مما عليه حالُ ظاهراتيّةٍ يعدّ فيها العالم والأرض محلًّا نهائيًا بامتياز ولا يمكن التعالي عليه» (EA, 48). ويمكن تحصيل هذه النظرة الأخرى بإزاء بعض العنف: «وَحدَهُ العنف يسمح للإنسان بأن [. . .] يوجد أمام الله. إذ يتجاوز الإنسان، وهو متعبّد، الصورة التي يوجد عليها في الأصل؛ وحدود المقولة الوجودية الهيرمينوطيقية existential ليست هي حدود إنسانيته» (EA, 127). هذا الرفض هو الذي يكشف عنه تعريف العبادة في الظاهراتية ، كما يكشف عنه لاكوست: «العبادة حركة مقصودة بنيّة إخضاع وجوده ـ في ـ العالم لوجود ـ أمام ـ الله، ويمارس العنف على الوجود الأول باسم الوجود الثاني» (EA, 48).

---

(37) Ep 2, 12. In: EA, 128.
أذكر أن هذه الآية التي تؤدي دورًا حاسمًا في الحِجاج الذي يضطلع به لاكوست تضعنا على الضفة الأخرى المقابلة للآية Rm 1, 19 التي لم يفتأ يعود إليها أنصار الثيولوجيا الطبيعية، كما رأينا ذلك مع برنسوارا.

وقبل التساؤل عن الشروط التي تسمح بتحقّق الوصف الظاهراتي من برنامج العمل المتضمّن في هذه الأطروحات، لن يكون من نافلة القول التذكير بأنها تتقاطع مع بعض موضوعات ليڤيناس (Levinas). إذ يتحدّث هذا الأخير هو أيضًا عن «إلحاد الإرادة»، وهو إلحاد ذو صلة بغياب المشاركة المباشرة في الألوهية. فلن تحيا، دون أن تكون منفصلًا عن الله: «النفس ـ والبعد النفسي ـ وتحقيق الانفصال، مشوبة بطابع الإلحاد بطبيعة الحال»[38] ونجد الفكرة نفسها تقريبًا لدى لاكوست، لولا وجود فارق يسير، وذلك حينما يقرِّر بأن «الكائن ـ هنا موجود داخل العالم بلا إله» (MO, 5). فالفارق هو أن الكائن ـ هنا، بما هو كذلك، لا يملك نفسًا.

ويحرِّرنا الانفصال، إذا تبنّيناه كلّيًا، من العنف الأصلي للمقدّس والألوهي بالمعنى الذي لدى أوتو. فالعبادة أو الطقوس، كما يتصوّرها ليڤيناس، لا تعوّض تجربة بتجربة (حينما تأتي تجربة «المقدّس» لتضع حدًّا لتجربة «الدنيوي»)، بل تدخلنا في محيط القداسة[39] ويبارك ليڤيناس ما جاء في تفسير التلمود للآية الواردة في سفر الخروج التي تشير إلى أن موسى لا يرى الله إلّا من «ظهره»، من أجل الدلالة على القطيعة التي تحدثها العبادة مع مباشرة الطبيعة، حينما يختزل كلّ شيء في القدرة على الانوجاد *conatus essendi*. فما يكشف عنه اليهودي التقيّ عندما يدير لك ظهره هو وجود «أحزمة ألواح الكتابة» les courroies des phylactères، بمعنى أننا لا نلقى الله إلّا بفضل العبادات التي تنتزعنا من الطبيعة انتزاعًا[40].

### من الكائن ـ هنا إلى الكائن ـ نحو: المكان الملتبس الخاص بالعبادات.

بلور لاكوست «ظاهراتية العبادات» على مرحلتين، وقد اهتدى في كلّ مرحلة بمناقشة مستفيضة لِعَلَمَيْنِ من أعلام الفلسفة، هما: هيغل وهايدغر.

---

(38) Emmanuel LEVINAS, *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 4e éd., 1971, p.29.

(39) تضاف علاقة جديدة إلى استقامة القصد المتجه إلى الاسم، وهي العلاقة بمن سبقت تسميته: طاعة أوامره. وتهيمن العلاقة بالله من خلال الفرائض الواجبة على كل علاقة أخرى (Emmanuel Levinas, *L'Au-Delà du verset*, p.145).

(40) Emmanuel LEVINAS, *L'Au-delà du verset*, p.175.

ا. إذ تحتكم المرحلة الأولى إلى الأطروحة التي تفيد أن «التفكير من موقع المكان» معناه «التفكير من موقع العبادات» (EA, 27). ويبلور هذه الأطروحة في ضوء التفكير في العلاقات القائمة بين «الطوبولوجيا» و«الليترجيا»، ويظلّ هايدغر في أثناء ذلك هو المحاور والخصم. إذ لا يكتفي كتاب الكينونة والزمان *Sein und Zeit* بتحويل الزمان الأصلي إلى الأفق الأخير في كلّ فهم للكينونة: بل نجد فيه كذلك رسم الخطوط العريضة لفكر «المكان»، أي نجد فيه «طوبولوجيا» ظاهراتية. ويهتمّ هايدغر بالطريقة التي نستثمر investissons بها بعض الأمكنة، حيث نصطفي مكان إقامتنا، كما قد نستثمرها بطريقة مضادة *désinvestissons* بصفتها مجرّد «أمكنة عبور»، بخلاف المقاربة الهندسية التي تذهب إلى أن كلّ «الأمكنة متساوية فيما بينها ولا تعدو أن تكون نقاطًا داخل المكان».

وليس مُصادَفَةً أن أستعمل هنا مصطلحي «الاستثمار» و«الاستثمار المضاد». إذ تحتكم «طوبولوجيا» هايدغر إلى البيت الشعري الذي يفيد لدى هولدرلين أن الإنسان يقطن «شعريًّا» هذه الأرض. ويؤكّد لاكوست في الاتجاه نفسه أنه يجب عَدّ الصلة الأصلية بالعالم صلة «لا ينفكّ عنها» inhérence، بحيث يلوح أنّ «طوبولوجيّة الوجود تتخذ شكل الموطن» «oikologique» (EA, 12). وتعني كلمة *Oikos* «العش» والسكن الشخصي ومحلّ الإقامة الذي تحرسه الإلهة هيستيا Hestia.

صحيح أن تحليلًا أكثر عمقًا للوجود ـ إلى ـ العالم يكشف لنا عن أن العالم ليس «مسكننا»، أي ليس محلّ إقامتنا، بل هو بخلاف ذلك اللامسكن *Unzuhause*، أي ليس موطننا (EA, 13). وإذا لم يكن القلق مجرّد «حالة نفسية» بسيطة، فلأنه يكشف لنا بالتحديد عن غرابة وجودنا ـ في ـ العالم المقلقة: فـ «العالم ليس ملكًا لنا، وواقعه هو الذي يشتغل فينا ويحدّدنا، ونحن ملزمون أولًا أن نُذعِنَ لتوجيهه» (EA, 13).

فهل معنى ذلك أننا «غرباء في العالم» كما لم يفتأ يصرّح بذلك أهل العرفان الباحثون عن إله مفارق لا صلة به بالصانع المبتذل خالق هذا العالم؟» لا. المفارقة هي أن «العالم هو في الوقت نفسه مسقط الرأس وأرض أجنبية» (EA, 14).

وخلال مرحلة «المنعطف» *(Kehre)* التي تحقّقت في فكر هايدغر في ما

بينَ عامَيْ 1936 و1938، فإن «عالم الحياة» وصفته العارضة التي لا تنفكّ عنه تخلّى عن مكان «للأرض». فالكائن ـ هنا الذي عُدَّ في البداية كما لو كان لا «ينتمي إلى وطن»، يسترجع بذلك الثقة الموروثة التي تشدّ الإنسان إلى مرتعه الأصلي (EA, 17). ويعادل هذا الانزياح بطريقة مفارقة «خلع مسحة سحرية على العالم» (EA,20)، ويتطلّب استرجاع معجم المقدّس، في دلالته «الأنطولوجيّة» التي سنعود إليها بالتفصيل في الفصل الرابع من القسم الخامس.

ويكفي أن نلحظ الآن، كما لحظ لاكوست، أنّه «في داخل مجال التجربة الذي يسعى هايدغر إلى جعله موضوعًا للرابوع *Geviert* المؤلَّف من البشر الفانين والآلهة والأرض والسماء، يألَفُ البشرُ الفانون المقدّس المحايث، لا اللّه المفارق» (EA, 21). ويؤول لاكوست هذا المنعرج بصفته «ظاهراتية التجربة الوثنية» (MO, 11) بالمعنى المزدوج: أي بالمعنى الاشتقاقي لكلمة païenne، وهو معنى (de la paysannerie)* وبالمعنى الدلالي (الذي يفيد وجود مقدس انشطر إلى مجموعة من الآلهة). والاعتراض الرئيس الذي يوجّهه إلى هايدغر هو أنه لم يستطع المحافظة على هذه الجدلية الأصلية، عندما غيّر مسارها تغييرًا جذريًّا أقوى من أجل التفكير في العالم الذي يتحوّل بموجبه هذا العالم في أصله إلى «بيت السكن». وبالرَّغم من أننا نستطيع أن نرى في ذلك خلع طابع سحري على العالم مرّةً أخرى، وهو عالم يمتلئ مجددًا بحضور الآلهة، فإن هذا التصوّر (الذي يجد التعبير الرمزي عنه في المفهوم الرابوع *Quadriparti*) يحتفظ بإمكان الإلحاد. ولعلّ ظهور مفهوم «الرابوع» «Quadriparti» في فكر هايدغر المتأخر يكتفي بتحويل إلحاد المقولات الوجودية إلى «وثنية المقولات الوجودية» «paganisme existential» (EA, 25).

لقد تحرّر هايدغر المتأخر شيئًا فشيئًا بقوة أكبر من إرث القدّيس أوغسطين الذي هداه في البداية إلى تأويل «القلق» le souci انطلاقًا من المقولات الوُجودية. وربما ما زلنا نجد في فكر الرابوع *Geviert* مكانًا للانعزال *Abgeschiedenheit* والسكينة *Gelassenheit* اللذَينَ لدى إيكهارت (إذا جازفنا 'بعنف التأويل' هذا الذي لا يمكن إنكاره)، لكننا نجد متسعًا أكبر لـ «القلب القلق» cœur inquiet لدى أوغسطين. والحال أن هذا القلب القلق بالضبط لِ صاحب كتاب الاعترافات *Les Confessions* هو ما يسعى لاكوست إلى إدماجه في صلب

---

(*) الذي يفيد البداوة أو الحياة الريفية.

ظاهراتية العبادة، وهي الظاهراتية الحريصة على ضمان «تأسيس العبادات على قاعدة المقولات الوجودية» (EA, 26). ويسارع لاكوست إلى إضافة أن الشرط الضروري ليس شرطًا كافيًا: إذ «لا تستطيع العبادة الظهور ما لم تَسعَ المعرفة إلى فحص الضيق inquiétude الذي يصاحب رهاناتها النهائية» (EA, 26). ونواجه هنا اللغز المذكور نفسه آنفًا: فما «المعرفة» التي يتعلّق بها الأمر هنا، وما مصدرها؟

هل يتعلّق الأمر بالمعرفة التي يمدّنا بها علم اللاهوت؟ لن تكون ظاهراتية العبادة آنذاك سوى نقل الأطروحات الثيولوجيَّة إلى شفرة الظاهراتية: *larvatus prodeo*! والقراءة التي هي أكثر مجاملةً هي التي توجّه عنايتها إلى الدواعي الفلسفية التي تُسَوِّغ الانتقال من قلق هايدغر souci إلى الضيق inquiétude لدى أوغسطين. و«المفارقة الفلسفية التي للطقوس» (EA, 105) تجعلها تجربة تدعونا إلى «الشكّ الفلسفي في الواقع العارض facticité»، وهو ما شدَّدَ عليه هايدغر في تعاليمه الأولى[41]. وقد نجازف بالتساؤل، في إحالة خفية على «التأمل الميتافيزيقي» الأول لدى ديكارت: ألا يماثل الشكّ الذي يدعونا إليه لاكوست الشكّ المبالغ فيه في كلّ شيء لدى ديكارت؟

والشكّ الزائد hyperbole يرجع إلى أن وجود العبادات يفترض صلة «بمقدّس لا يواجهه الإنسان إلّا على مسافة لامتناهية» (EA, 43)، بدلًا من الدخول في صلة «بمقدّس قريب منا». وتنمحي الصِّلة اللصيقة التي تصل كلّ كائن بالعالم منذ اللحظة الأولى «لمجيئه إلى العالم»، لتترك مكانها لعلاقة الإقصاء التي يوضحها لاكوست من خلال التعليق على رواية «رؤيا القدّيس بنِدِكْتُس» التي خلّفتها كتابات غريغوريوس الكبير. إذ تُلمِعُ هذه الرؤيا إلى «إعادة توزيع حقل التجربة» الذي يتجاوز مجرّد علاقة الالتصاق بالعالم، دون أن تخطفنا في عمق سماوات ليست في متناول التجربة المألوفة. وتغيّر خاصّية الهنا الموجودة في الكائن ـ هنا رمزيتها للتحوّل إلى محاولة الوجود أمام الله ـ *Coram Deo*، وهو ما يواصِلُ كيركيغارد التذكير به، بالرّغم من أنه ليس من كبار «المتعبّدين».

---

(41) Jean GREISCH, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir.*

ولاكوست هو أول من يُقِرُّ الرأي الذي يفيد وجود «مفارقة ظاهراتية عنيفة» في «الانقلاب الذي تحدثه العبادة على الخاصّية الطوبولوجيّة» (EA, 30) وهو يسلّم بذلك عن طيب خاطر ولا سيما أنه يسلّم، على نحو ما فعله روزنتسفايغ، بأن هذا الانقلاب ليس معقولًا إلّا في أفق نظرة أُخروية eschatologie. وهو يسعى إلى إبراز أن التعريف الجديد للحيّز المكاني من زاوية العبادات ليس متأصّلًا داخل حركة هَرَبٍ وفرار، وأنّه كذلك ليس مجرّد فعل تسامٍ للمسيحيَّة، حيث تتسامى «بألفتنا الأرضية بالمقدّس»، في أعقاب فحص مستفيض لحياة العزلة والاغتراب *(xéniteia)* في الرهبنة المسيحية (EA, 28-40). بل يجب البحث عن دلالته الحقيقية في «الانقلاب الرمزي الذي يعرض للوجود ـ في ـ المكان» (EA, 39). وإذا كانت المواقف الروحية التي تُحيل عليها هذه المصطلحات تضمّ مفارقات منطقية مخيفة، فهي ليست مفارقات روح معاناة الحقد ressentiment كما يعرّفها نيتشه، بخلاف الظاهر. ويرى لاكوست «أن المنعزل reclus والتائه ليسا سبب ظهور عالم خلفي: ينقلبان على العالم أو على الأرض ـ وهذا شيء آخر» (EA, 40).

ومن خلال الاهتمام بالطريقة التي خصّ بها هايدغر المتأخر «قبضة من الأرض» إلى تصوّره للحدث *Ereignis*، يواجه لاكوست قرّاء، وقرّاء هايدغر كذلك بتساؤل حاسم هو: كيف السبيل إلى التفكير في امتيازات التجلّي الوجودي ontophaniques التي يفرد بها العمل الفني؟ (MO, 106). وإذا كان هايدغر يذكر، شأنُهُ شأنُ هولدرلين، أن «الإنسان يسكن هذه الأرض شعريًا»[42]، فإنّ ذلك يجعلنا ندرك أهمية المقاربة الظاهراتية لهندسة العمارة التي وضع هايدغر معالمها في محاضرته «أفعال البناء والسكن والتفكير». ونجد الثلاثية نفسها لدى لاكوست، مع اختلافٍ يسيرٍ: «البناء والسكن والصلاة» (EA, 42)، وهي ثلاثية تقود إلى تساؤلٍ هو: ماذا يفعل بالتحديد كلّ بانٍ للمعابد أو الكنائس عندما يؤسّس داخل العالم أماكن يتخذ فيها الوجود صورة عبادات où exister liturgiquement؟ (EA, 43) ولا يدلّ تعويض فعل «التفكير» بفعل «الصلاة» في ثلاثية هايدغر على وجود بديل، بقدر ما يدلّ على حتمية تفكير مغاير.

وقد يردّد الكتّاب الذين درسناهم في الفصل السابق بصوت واحد: يخصّص باني «الكنيسة» مكانًا مضبوطًا *(templum)* يستطيع المقدّس التجلّي فيه.

---

(42) Martin HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, GA7, p.191.

لكن لاكوست يعتقد بإزاء ذلك أنه «لا يوجد مكان مقدّس» قبليًا، إذا كنا نعني «بالله» «مطلقًا لا يواجهه الإنسان إلّا على بعد مسافة غير متناهية، بدلًا من أن يكون مقدّسًا توجد ضمانات على قربه منا» (EA, 43). وتستبعد هذه الأطروحة الإقرار كذلك بوصف هايدغر للمعبد في محاضرته عن أصل العمل الفني. وتتجسّد الحقيقة الأنطولوجيَّة للمعبد في تبنّي «الإيقاع الموروث الذي يتحكّم في مصير البشر ومصير الآلهة» (EA, 44). وليست الكنيسة معبدًا موقوفًا على الطقوس المسيحية، بالرَّغم من أن عددًا من المعابد قد «استُعمِلَ مرّةً أخرى» بروما وأماكن أخرى على هذا النحو. وتُوافقُ العمارةُ الكنسيَّة الخاصّة بالعبادة وجود «إيقاع مغاير ومصير مغاير» لا يفهمهما ولا يستوعبهما إلّا من تطلّع إلى «القرب الإسخاتولوجي من الله» (EA, 44).

ويتضمّن هذا التفكير كذلك حضور البدن لحمًا ودمًا، وهو بدن لا يرتدّ إلى وجود ـ هنا سلبي، بل يشارك في الوجود «أمام ـ الله»، ولا سيما عندما تتحوّل هذه المشاركة إلى رقص. والرقص الليترجي بمنزلة «تخلّي البدن رمزيًا عن المنطق الدنيوي أو الأرضي المتصل بانطباعه في المكان» (EA, 47).

**العبادة والذات عينها ipséité: من الوعي إلى النفس.**

يُظهِرُ هايدغر أن «الإنسان محكوم بالعالم ومهتمّ بالعالم قبل أن يهتمّ به في حياة الوعي» (EA, 49)، من خلال تأكيد أن مفهوم القصدية لدى هوسرل يحتمل دلالة أنطولوجيَّة كلما قرّبناه من «القلق». ويدعونا لاكوست إلى التقدّم خطوة جديدة، من خلال رسم خط فاصل واضح بين مفهوم «الانفتاح» (*Erschlossenheit, apérité*) لدى هايدغر ومفهوم القيام لله *exposition à Dieu* «حيث يتجاوز مستوى هذا الانفتاح كليًا مستوى انفتاحنا على العالم» (EA, 51). والوجود في حضرة الله *coram Deo*، بمعنى القيام له، ليس معطى أوليًا في الوجود ـ إلى ـ العالم، بل هو اختيار حرّ. وبهذا المعنى، يُثبِتُ «منطق القيام» (EA, 51) في العبادات، «أن العالم ليس غير قابل للمفارقة» (EA, 53).

والسؤال الذي نوجّهُهُ الآن، وهو: «إذن من أنا وأين أنا، حينما أصلّي؟» (EA, 52)، ليس سؤالًا بلاغيًا. وتُعَدّ إجابة: «أنا لم أعد الذات نفسها» أو «أنا وجود خارج ذاتي» إجابة متسرّعة. وحتى حينما يتعلّق الأمر بتجربة غير مألوفة،

فهي تجربة لا تحوّل العالم إلى «مساحة التجلّي الإلهي»، أي إلى فضاء مكشوف تمامًا أمام المطلق. وتكتفي العبادة بإدراج منزلة نقدية بإزاء لعبة النور والعتمة التي لا سبيل إلى التخلّص منها داخل الوجود الإنساني العارض. إذ تتحوّل العبادة إلى موضوع تفكير يختلف عن أيّ جنس غيره *Sui generis*، وهو يفيد أننا «حين ننوي الصلاة نناهض فكرة أن الوجود ـ في ـ العالم يمتلك كلّ مُسَوِّغات وجودنا» (EA, 54).

ففي هذه الحالة، لا يحق لنا بعد اليوم إدراج العبادة ضمن المفهوم العام الذي يُطلَقُ على التجربة الدِّينيَّة، بصفتها تجربة معيشة داخل الوعي. ويستعمل لاكوست كلمات محيّرة لبعض علماء الأنثروبولوجيا وظاهراتية الدِّين، حينما يصف العبادة بأنّها «قدرة إنسانية على عزل مكان ربّما لا يحدث فيه شيء» (EA, 57)، مكان تحدث فيه «لا ـ أحداث» لا ترقى إلى الملاحظة الخارجية، ولا ينفذ إليها الوصف الباطني. وعندما يؤكّد أن «العبادة محدّدة في جوهرها ببعد لا يقوم على التجربة» يُقيم تحدّيًا ضخمًا أمام فلسفة الدِّين التي تكتفي بالوقوف عند الطريقة التي «تتحقّق بها علاقة الإنسان بالله داخل حقل تجربة الوعي» (EA, 59). وقد تكون الرسالة الخفية التي يوجّهها إلى أتباع وليم جيمس وأوتو هي الرسالة التي مفادُها: «أخلوا الطريق، لا يوجد ما يستحق المشاهدة!».

قد يستنتج بعضهم أن القول بعدم وجود شيء نراه، يحتمل معنى عدم وجود شيء نفهمه! ولا تعني «المعرفة» في ذهن الظاهراتي سوى «معرفة الإبصار». وعندما يؤكد أنّ من المهم أهمّيَّةً لا مزيد عليها «ألّا نخرس اللّا ـ تجربة التي يذعن لها كلّ من يهمّ إلى العبادة» (EA, 60)، لا يكتفي لاكوست بطرح أطروحة سلبية؛ بل يعلن أنّ «المعرفة تبرز إلى الأمام أكثر من التجربة» (EA, 59). فـ «اللّا ـ تجربة» (واقع أن فعل العبادة لا يمكن وصفه بناء على تجربة الوعي المعيش) ليست نقطة ضعف فحسب ـ لا تؤيد العبادة شيئًا ولا تكذب شيئًا ـ بل هي كذلك نقطة قوة، حتّى من زاوية الفكر.

ونتائج هذه الأطروحة هائلة:

1. إذ يتحدّث لاكوست عن «طرح علامة استفهام أمام البنيات الظاهراتية الخاصة بالتاريخ، من زاوية العبادة» (EA, 63)، وهذا لا يعني تسويتها بغياب

التاريخ. فمن هذه الزاوية، يضعنا سلوك العبادة في وضع محفوفٍ بالشبهات: فَـ «من يصلّي [...] يهمّش نفسه بالنظر إلى المفاهيم التي نفكّر في إنسانية الإنسان بصفته وجودًا ـ في ـ التاريخ، وتجعل الوجود ـ في ـ التاريخ الكلمة الفصل في ذهن الكائن ـ هنا» (EA, 64). ويجب عدم التسوية بين هذا التهميش والاستلاب (وإن كان الواقع كذلك غالبًا!). ولا يتعلّق الأمر إلّا بوجود «موقف نقدي تجاه المسوّغات التي تحرّك التاريخ وتجاه البنيات الظاهراتية لهذه التاريخية» (EA, 64).

2. ولا تنفرد العبادة بإلقاء نظرة نقدية على التاريخ. فهي تُشاركُ الأخلاق في هذا «الامتياز». ولكن بالقياس إلى الحكم الذي لا تكفّ الأخلاق عن إصداره على الوقائع والأفعال الإنسانية، تحتلّ العبادة منزلة لحظة استراحة (EA, 68). ولا ينبغي الكفُّ عن تأكيد ضرورة تجنب تحويل هذا اللّا ـ مكان وهذا اللّا ـ حدث اللذينِ تمثّلهما العبادة بما هي «لحظة استراحة» إلى ذريعة تجيز لنا التملّص من مسؤولياتنا التاريخية. والمشكلة الحقيقية هي فهم كيفيَّة مواجهة العبادة المطلب الأخلاقي. «وعليه، ما الوقت المناسب للعبادة، أليس هو صلتنا بالمطلق في الصباح، حينما يسلب المطلق لبّنا ويدفعنا إلى الاهتمام به ويمدّنا بشريعته أهو مساء هذه الصّلة، حينما يصبح بإمكاننا الابتهاج في حضرته بعد إنجاز كلّ التاريخ histoire، لا الظهر الذي هو مدّة المطلب الأخلاقي؟» (EA, 68).

3. ويقتضي «منطق اللّا ـ مكان في العبادة» (EA, 70) التفريق بين **الأنا الإمبيريقي والأنا الإسخاتولوجي** (EA, 73-74). فمن يحمد الله لا ينسى أنه فانٍ، لكنه يحتكم إلى منطق «لا يؤثّر فيه موتنا أدنى تأثير ويحيط به ظلّ الموت» (EA, 72).

فهل يتحوّل «أنا» إلى «آخر» بفعل الصلاة فحسب، وهو ما يحمل معنى «التفكير في الله في أثناء محبته» في ذهن لاكوست، في إحالة على شارل دو فوكو (Charles de Foucault) (EA, 25)؟ سيكون الجواب بالنفي بلا شكّ: فبخلاف ما يحدث في طقوس الامتلاك possession حينما تفنى نفس المؤمن في الذات الإلهية، نجد هنا أن «من يصلّي ليس هو ذاته ولا هو غيره» (EA, 74;78). وإذا كان لاكوست يسلّم «بأن لا أحد يتعبّد دون أن يرجو اقتراب

الله منه» (EA, 76)، فإنّه يسارع إلى إضافة أنه «لا أحد يضطلع بتجربة العبادة دون أن يتعلّم فيها أن الله لا يصبح أبدًا في حضرة الوعي من زاوية بديهية كلّيًا» (EA, 76-77). والطريقة الوحيدة التي تسمح بالتعامل مع هذه المفارقة هي التفريق بين الوعي والنفس، من خلال العزوف عن التسوية بين ما ينتمي إلى «الحياة الروحية» وإلى «سيكولوجيّة تجربة العبادة» (EA, 75). وبإزاء ذلك، تُحيل النفس على «منطقة في الحياة أعمق من منطقة الوعي، لكنها تقبل الطفو على سطح الوعي، حيث تنعقد صلة الإنسان بالله» (EA, 76).

ولا يحسم هذا التفريق «التنازع بين الوجود ـ نحو ـ الموت والوجود ـ أمام ـ الله» (EA, 80)، لكنه يقتضي التفريق بين الواقع العارض ولـ «الدعوة» «vocation». وتعارض العبادة تكذيب أية أطروحة تجعل الموت سر الحياة المكين، وكذلك في الوقت نفسه، «تضعنا في الواجهة بصفتنا «أنفسًا» أكثر مما تَعُدُّنا «وعيًا» (EA, 111). وتناقض العبادة «المنطق الأرضي للوجود» (EA, 118)، من خلال تقديم إجابة نهائية عن سؤال: «أين نحن الآن؟»: إن مسكن الإنسان الحقيقي هو الصِّلة التي يُقيمُها مع الله، أو الصلة التي يُقيمُها الله معه»، بعيدًا عن الرهان التاريخي الذي يتمثّل في الأرض والعالم (EA, 119).

طوبى للأشقياء: «الشقاء التعبّدي للوعي».

هناك جملة واحدة تسمح بتلخيص المكسب الجوهري «لظاهراتية العبادة» التي يقترحها لاكوست: «إذ تفتح العبادة فضاء جديدًا وعلاقة جديدة بالواقع: فيستبق الرجل المتعبّد رمزيًا في هذا المكان أو ذاك ما يفكّر فيه علم اللاهوت في ضوء مفهوم الملكوت (MA, 17). ولا يدير لاكوست ظهره لهايدغر، عندما يتمسّك بوصف أشكال التعبّد التي يتخذها الانتظار الإسخاتولوجي. ومع ذلك، يواصل لاكوست اشتغاله على التوضيح الظاهراتي من خلال مناقشة حادة لِهيغل.

لقد اقتربنا من صورة «الوعي الشقي» الواردة في كتاب هيغل ظاهراتية الروح *Phénoménologie de l'Esprit* في أثناء تحليل فلسفة الدِّين الهيغلية. فالقارئ الذي يحتفظ في ذاكرته بمآسي الوعي المُمَزَّق بين الاعتراف بشروط الحياة المحدودة والتطلّع التوّاق إلى مطلق بعيد المنال يحاول إدراكه عبثًا، لن يخفي استغرابه لعودة هذا الموضوع مرّةً أخرى في كتابات لاكوست. ويقتضي تأويله «اللحظة

الاستراحة» التعبّدية التسليم «ببعض 'الشقاء' التعبّدي الذي يعيشه الوعي» (EA, 81). ومرجع هذا الشقاء هو أن «من يحاول السكن أنى شاء غير هذا العالم، ابتغاء الوصول إلى ملكوت اللّه، لا يسكن في الواقع في أيّ مكان» (EA, 82). ويظلّ لاكوست واعيًا أنّه أول من «طالب بحق الوعي المشكّك قليلًا وحاجته إلى أنّ يكون شقيًا بعض الشيء» (EA, 83). ولكنه يتمسك بالقول نفسه من خلال التصريح بأن «عدم الإشباع الشقي للإنسان المأخوذ بين تاريخ لا يطمئنّ أكثر من غيره إلى السكن فيه ومستقبل مطلق لا يدخل تعديلًا كاملًا على هيئة حاضر التجربة، يقرّبنا على نحوٍ أفضل مما نحن عليه الآن مما يفعله السلم الإسخاتولوجيّ الذي جعلته الهيغلية موضوعًا لها» (EA, 83).

ويتعلّق الأمر بمشكلة نموذجيّة يعيشها الوعي المنتمي إلى العصر الحديث، وهو وعي لا يكفّ عن التساؤل: أليست العبادة مضيعة للوقت، على حساب قضايا أخلاقية أكثر أهمية وأكثر إلحاحًا؟ لكننا قد نتخيّل إمكان البحث عن «تكامل متناغم بين نظام العبادات ونظام الأخلاق» (EA, 84)، أو بين «المنطق الليترجي» و«المنطق الأخلاقي» و«المنطق السياسي»، كمحاولة لتسويغ مشروعية المناهضة النبوية القديمة للعبادة.

والأطروحة الحاسمة بامتياز هي التي تسلم بأن «اللهو diversion الذي تستثمره العبادة في اشتغالها ربّما يسمح لنا وَحدَهُ بوضع أركان صارمة للمعنى الأخلاقي الذي يقوم عليه وجودنا العارض» (EA, 86). ولا حاجة إلى التعليق على مسألة أن تجربة العبادة قد تقدّم ذريعة «لمن يرفض الإقامة في العالم مع احترام الحرية والعدل وتشجيعهما» (EA, 80). ويتضمّن الحديث عن الشقاء التعبّدي الذي يحياه الوعي، وهو شقاء يرتبط بواقع أن «العبادة تُلهي» (EA, 89)، رهانًا حقًّا، وما هو بالهزل. فإذا كانت العبادة «تلهينا عن» السلوك الأخلاقي، فإنّ ذلك يجعلنا نفهم كيف أصبح فيلسوفٌ مثل ليڤيناس حريصًا حرصًا مَرَضيًّا على التمسّك بالبدبل الذي بين الالتباس المتصل بزوبعة الفنجان التي تحدثها مقولة بوجد شيء ما il y a (وهي زوبعة يكتفي الألوهي بإحاطتها بهالة مصطنعة) والمستوى الأخلاقي الذي يجد مصدره في كون «الغير ينظر إليّ»، أي كون الغير يستدعي مسؤوليتي الأخلاقية.

ويرى لاكوست أن قرار ليفيناس القاضي بتنزيل الأخلاق منزلة الفلسفة الأولى «مجبر على إغفال كلّ ما لا يحول وجودنا - في - العالم إلى إلزام أخلاقي» (EA, 86). وإذا سلّمنا بصحة هذه الفرضية، فستجازف 'مُدّة الاستراحة' التعبّدية بالظهور في صورة سلوك غير أخلاقي ناجم عن الاستهتار. وبإزاء ذلك، إذا فكرنا في المستوى الأخلاقي والمستوى التعبّدي معًا في ضوء نداء إلى الإسهام في تنمية ملكوت اللّه، جازَ لنا القول إن «اللّا - مكان» التعبّدي «يسمح لنا بالسكن في الأرض والعالم، فنفرض على وجودنا العارض الخضوعَ للدعوة الأخلاقية التي تجيز لنا وحدها أن نترك ملكوت اللّه يحتلّ الأرض والعالم من طريق الاستباق» (EA, 91). ففي هذه الحالة، ستكون منجزات التعبّد والاشتغال الأخلاقي «وجهين لعملة واحدة، وهي البنية التي تفيد هيمنة النهائي على المؤقت و«الملكوت» على العالم والتاريخ» (EA, 92).

ويدور التأويل الوجودي الذي يرجع إلى هذا التحديد الدائري للعلاقة بين «المنجزات الأخلاقية» و"الطقوس الليترجية غير الهادفة" (EA, 97) حول محور صورة الليلة الليترجية veille nocturne التي يمكن أن تكون أيّ شيء إلّا أن تكون صورة بلاغية فحسب (EA, 95). ولا تكفّ الضرورة الأخلاقية ولا فائض القيمة التعبّدي عن التجاوب فيما بينهما. وتظهر العبادة والأخلاق على هذا النحو في صورة واجهتين متكاملتين تشتركان في الرسالة الإسخاتولوجية لدى الإنسان *eschatologique vocation* بدلًا من تعارض قائم بينهما. إذ تقيم العبادة والأخلاق علاقة دائرية بينهما، بدلًا من أن تدخلا في مواجهة مكشوفة: فَـ «الدائرة التي توحّد عقل العبادة والعقل الأخلاقي هي الإيقاع الأساسي في الوجود الذي يخترق شروطه الموروثة ويسعى إلى تحقيق الإنسانية التي لا نستطيع استنباطها من وجودنا العارض» (EA, 93).

ولا تقتضي اليقظة الليترجية veille liturgique مجرَّدَ الانتقال من «قلق» هايدغر إلى الضيق لدى أوغسطين: بل إنها تفقد أدنى أهمية داخل فهم معيّن للخاصّية الزمانية، وهو فهم لا يُبقي أيّ معنى معنى للإسخاتولوجيا. ونجد هنا مرّة أخرى بعض الحدوس الأساسية الموجودة في الكتاب الثالث الذي نشره روزنتسفايغ (Rosenzweig) بعنوان نجمة الفداء *L'Étoile de la Rédemption*، وقد

صيغت صياغة ظاهراتية. وتجعل اليقظة الليترجية الزمان في «حالة استنفار»، وهو ما لا يقوى عليه القلق الذي يمكن الكائن ـ هنا من تجاوز ذاته بفضله. وعندما نتصوّر الوجود العارض في ضوء «الالتباس المثمر داخل العبادات» (EA, 104)، يأخذ آنذاك ملامح الإلهاء divertissement لدى باسكال (EA, 105)، وهي التلهية التي تصرف العبادات ذهننا عنها داخل لهو *diversion* يعدّ في الوقت نفسه انقلابًا *subversion* وهداية *conversion*.

الأصلي بدلاً من الابتدائي.

تقود صورة اليقظة الليترجية لاكوست، وهي صورة يدور هذا التحليل كلّه حول محورها، إلى الإقدام على إقامة فصل حاسم بين «هيرمينوطيقا البداية» و«البحث الاستكشافي عن الأصل» (EA, 107). ونجد خلف هذه الأطروحة المحيرة الأطروحة الفلسفية التي تفيد وجوب عدم الخلط بين الابتداء (الذي يرمز إليه اللفظ الألماني *Anfang*) والأصل *(Ursprung)*. والاسم الحقيقي للابتداء هو الوجود العارض الذي قد يحظى بدراسة «هيرمينوطيقية»، ما دمنا قادرين على أن نكشف فيه عن دلالاته المختلفة: الوجود ـ من ـ أجل ـ الموت، وأن يكون الإنسان ضحية انفعالات يحسّ بها ولا يتحكّم فيها، وأن تكون مع الغير، وما إلى ذلك. وبإزاء ذلك، لا وجود لهيرمينوطيقا ممكنة تتعلّق بِـ «الأصلي»، أي تتعلّق بنداء يشكل وجودنا نفسه. والحال أن الأصلي وحده «يجيز لنا الاستمتاع بحرية الكلام» (EA, 110). فبهذا المعنى يتحدّث لاكوست عن «دراسة استكشافية للأصل»: إذ تجبرنا اليقظة الليترجية على طرح أسئلة تحافظ على حالة الاستنفار من أجل ملكوت الله الآتي.

فهل هذا الاستكشاف مفردة مرادفة لهذه الحماسة الكبيرة التي يُعرب عنها الرجاء الطوباويّ، على النحو الذي تجسّدت فيه عند إرنست بلوخ، وكما رأينا ذلك من قبل؟ لن يكون الجواب إلّا بالنفي، بالنظر إلى ما قلناه سابقًا عن الوعي الشقي. ويكتسب الرجاء الأخرويّ (الإسخاتولوجيّ) «الذي يرجو هبة ولا يطلب استرجاع حق مستحق» (EA, 111) صورة الصبر الذي يتطلّع إلى مجيء ملكوت الله، مع الامتناع عن المبادرة إلى إقامته. ويقدّم تأويل الشرّ الجذري ضمانًا إضافيًا إلى التفريق بين الابتدائي والأصلي. فالشرّ جذري لأنه متأصّل في حريتنا.

فبهذا المعنى، نستطيع القول (وهو ما تجنّب هايدغر ذكره) إن الوجود العارض يفيد «ضلوعه الفطري مع الشرّ في أفعال» وأن «التماس العفو تعبّديًا» يجبرنا على الاعتراف بها (EA, 114).

## تحقّق الإسخاتولوجيا ونسيان الموت.

عندما يتحوّل «اللهو» المتعبّد إلى «هداية» أخلاقية، فثمة ضرورة نفرض نفسها لقراءة هيغل قراءة نقدية، وهي قراءة تتجاوز التحديد الذي رسمه للوعي الشقي. ويوجّه لاكوست انتباهه إلى تصوّر هيغل للإسخاتولوجيا عادًّا إياه، «المذهب الفلسفي الوحيد الخاص بالإسخاتولوجيا الذي وضع تحت حماية معرفة الله»، مستوحيًا بذلك بعض أطروحات الأب فيسار Fessard[43] (EA, 135).

ويعمد هيغل في مذهبه الخاص بالإسخاتولوجيا إلى التحييد الكامل للمستقبل من أجل الحاضر. ولم يتردّد لاكوست، وهو متسلّح بهذا الاقتناع، في التذكير بأن لا شيء يمنع من أن يكون «إله هيغل قد مات لأنه لم يزوّد الإنسان برجاء» (MO, 43). إن عزوف هيغل عن الاعتراف بأن المستقبل قد يباغتنا بمفاجآت «مطلقة» ينجم مباشرة عن الأطروحة التي تفيد أن الله، حينما يتجلّى في هيئة عقل مطلق، يكون قد حطّم كلّ الحواجز القائمة بين المتناهي وغير المتناهي، بطريقة تامة ولا رجعة فيها، كما لحظنا ذلك نحن أيضًا في قراءة فلسفة الدّين الهيغلية. ولم يعد ثَمَّةَ معنى لوجود «إله محتجب» في ذهن هيغل بعد الجمعة المقدسة وعيد العنصرة Pente côte.

والعقيدة الإسخاتولوجية التي تؤسّسها المعرفة المطلقة «أقل مشهديّة» (EA, 145). بل لا تفيد سوى أن «التحوّل ليس له سلطان على الكينونة» (EA, 146). وهنالك من حاول أن يستنتج من ذلك أن التاريخ قد وصل إلى نهايته. والحال أن هيغل يكتفي بالتصريح بأن التاريخ لن يكتسب غير معنى الأحداث الجزئية المتوالية عندَ مَن تعلّم الكشف عن دلالته العقلانية. فبهذا المعنى نستطيع الحديث عن «نهاية التاريخ»: «عند نهاية التاريخ، يصبح الإنسان في حالة سلام مع الله، ويوجد أمام الله» (EA, 140) بصفته إنسانًا متصالحًا.

---

(43) Gaston FESSARD, *Hegel, le christianisme et l'histoire*, Paris, PUF, 1990.

ويوجّه لاكوست سؤال لينين: «ما العمل؟» إلى فهم التاريخ هذا الذي يمتلك وراء ظهره العقيدة المتحقّقة الخاصة بالإسخاتولوجيا، وذلك عندما نَعُدُّ أنفسنا ذواتٍ استطاعت البقاء بعد أن بَلَغَ التاريخ نهايته؟

الجواب سهل ومباشر: الكف عن طرح الأسئلة، ما دامت قد حلّت في المعرفة المطلقة؛ وتطبيق المعرفة المطلقة تطبيقًا فعليًّا، بفضل إقامة دولة تحمل هذا الاسم بحقٍّ. وفي هذه النظرية وهذه الممارسة، «يكفّ الموت عن التحوّل إلى سؤال. ولا يتضمّن أيّ معنى، وكذلك لا يشوّش على استثمار المعنى. ولا يستدعي واقعه أيّ توضيح. والفيلسوف غير مبالٍ به» (EA, 154). وهو قادر على ذلك، ما دام الحاضر الأبدي للعقل هو مستقبله الذاتي المطلق. «أين غَلبتُك أيها الموت؟»، قد يكون هذا مسك الختام في المعرفة المطلقة التي لا مَوضِعَ فيها «للمارانانا» «Maranatha» (*) الذي يختتم به سفر الرؤيا Apocalypse في الكتاب المقدس.

وقد بلغ الأمر بهيغل أن اشترط شرطًا واحدًا لإعادة الاعتبار لممارسة الطقوس: ولن يتعلّق الأمر فيها بغير التطبيق العملي للمعرفة المفهومية التي يفصح عنها المطلق، كما يذكّرنا لاكوست بذلك، وكلامه في ذلك صدى دروس في فلسفة الدّين والتي أفضنا في الحديث عنها في المجلّد الأول. فبهذا المعنى، لا تعلّمنا المشاركة في العبادات شيئًا لم نكن نعلمه من قبل، وليست «أوقات» vigiles العبادات(**) إلّا فرصة لتزجيَة الوقت، سواء أكانت مريحة أم غير مريحة.

وتبرز أطروحة سلبية في ختام هذه المناقشة الطويلة، هي: «ليس في مقدورنا الوصول إلى الإنسان وقد حصّل إنسانيته النهائية، بالرّغم من مجهود هيغل: بل نستطيع اعتماد لغة معرفية بشأن الوقائع النهائية، لكن لا مطمع لنا في لغة وصفية» (EA, 170). غير أن الوجه الإيجابي يفيد شيئين: إذ يستطيع الحكم النهائي ممارسة نفوذه في «الزمن الذي يقود إلى الموت» (EA, 169)، وبعبارة أخرى لا بدّ من وجود فترة تمهيدية تقود إلى الإسخاتولوجيا. وهذه بالتحديد هي حالة الصلاة الليترجيّة *coram Deo*:

---

(*) معنى هذه العبارة في سفر الرؤيا: «تعالَ أيّها الربّ بسرعة!». [المترجم]

(**) عبارة vigile تُترجمُ في لغة الطقوس المسيحية بكلمة بَيرمَون، وهو اليوم الذي يسبق يوم العيد، ويستعدّ فيه المؤمنون للعيد بالصوم والتعبّد. [المترجم]

فـ «الرجل المصلّي يفكّر في الله حينَ يصلّي ويكتسب موضوعًا يفكّر فيه» (EA, 171). والتفكير في الله تجربة حقيقية في التفكير، أي هو *Erfahrung des Denkens* بتعبير هايدغر، لكن لا سبيل إلى جعله استمتاعًا بالمعرفة.

«حيرة ليترجية» و«الوعي المذعور».

إذا توخّينا مزيدًا من الدقة، سيصبح مصطلح «التجربة» غير مناسب، لأنّ «العبادة تواجهنا بالالتقاء الشائك بين المعرفة وعدم الخبرة» (EA, 172). وقد تساءل رومانو غوارديني ليترجية Romano Guardini، في نهاية حياته، وهو أحد روّاد الحركة الليترجيَّة liturgique: ألم يَزَلْ قادرًا على العبادة الليترجيَّة الإنسانُ الحديث الذي يلهث باستمرار وراء خبرات غير مسبوقة، ولو اتخذت صورة «انفعالات باطنية» تحرّك النفس؟ ونجد الفكرة نفسها لدى لاكوست، حينما يؤكّد أن «العبادة قد تتحوّل إلى مأساة حقيقية داخل الوعي» (EA, 172)، لأننا لا نجد تجربة باطنية تُسَوِّغ حكمةَ وجودها.

هذه الحسرة الملازمة للعبادة، التي تصوّر العبادة في هيئة أقصى درجات الوعي الشقي، تتحوّل إلى «نقد عنيف لعدم الخبرة» (EA, 174)، وتضرب عُرضَ الحائط «كلّ المعارف الضحلة التي تولد داخل عنصر الشعور» (EA, 175)، وهي المعارف التي وجدت في شخص شلايرماخر المدافع الرئيس عنها. ومساحة سلوك العبادة هي مساحة «انعدام الرؤية» و«انعدام الإحساس بشيء» (EA, 176): «أخلوا الطريق، لا يوجد ما يستحق المشاهدة» أو «الإحساس به»، مرّةً أخرى! ؛ ويمكن التعبير عن ذلك بلغة لاكوست على النحو الآتي: «ليلة العبادة هي الوقت النموذجي للمعرفة (وللإيمان القلبي «العاري») وهي الوقت الذي لا يثمر «non-fruition» (EA, 177).

إن ظاهراتية العبادة تريد أن تكون نقدية تجاه فيلسوفين: تجاه هيغل تارةً، وتجاه شلايرماخر تارةً أخرى. فهي تنتقد محاولات هيغل الرامية إلى ردم الهوّة القائمة بين الحاضر ومستقبل بعيد المنال باسم حاضر أبدي؛ وتنتقد «عدم تزامن التجربة الدِّينيّة مع عصرها» لدى شلايرماخر وأتباعه؛ زِدْ على ذلك، عمومًا، «نقد الانطباع» (EA, 178)، وهو ما يصدم الحساسية الخاصة بالعقلية المعاصرة (أو الحساسية الزائفة).

وعندما يتحدّث لاكوست عن «معضلة العبادة التي يواجهها الوعي»، يخطو خطوة إضافية لا تقلّ جذرية عن الخطوة التي يفترضها حديث ليڤيناس عن الوعي الذي احتجزه الغير. وتصبح محاولة وصف التجربة (وإذا توخّينا الدقة، ضعف التجربة) في العبادة، من خلال «إنقاذ الظواهر»، مطالبة بالتسليم بأن «الحياة القصدية تظلّ خاضعة للقصدية الإلهية بشأن الإنسان لدى الإنسان الذي يقوم لله، وهي قصدية لا تلزم ضرورة ترك بصماتها على واجهة أنشطة الوعي» (EA, 181). وحينما يتحدّث لاكوست عن «الذعر affolement الذي يصيب الوعي داخل العبادة»، أي عن «علامة الاستفهام التي تضعها 'النفس' أمام الوعي» (EA, 183)، لا يستثمر لغة أقلّ مغالاة من لغة ليڤيناس، وهو الذي يصف المسؤولية تجاه الغير كما لو كانت «مخطوفة».

ولا شيء يبرز على نحوٍ أفضل هذا الانزياح من العبارة التي تدعونا إلى الانتقال بفضل العبادة من «تأسيس الحياة الواعية» إلى «وضع علامة استفهام منهجيّة أمامها» (EA, 188). ألا يوحي ذلك بأن العبادة نوع من التعليق على التعليق الظاهراتي، التي لن تكون أبدًا إلّا وصف الخبرات المعيشة في الوعي، ولا شيء غير ذلك، السير على درب الكاتب في هذا الحقل، دون أن تفقد لغتها اللاتينية، أو بالأحرى لغتها اليونانية، وهي لغة التعليق الظاهراتي؟ لست موقِنًا بذلك. وبإزاء ذلك، أشك كثيرًا في ذلك، لأنّ لاكوست لا يكتفي بأن يجعل النفس رمزًا يدلّ على «السلبية المميزة لها في تمثل جوهرها، أكثر مما يفعله أيّ نشاط قصدي»، بل كذلك يقرن النفس بعملية «تدمير» حقيقية للذات (EA, 189)، وهو تدمير نستطيع عَدَّهُ «تفكيكًا». على أنّ وصف الذعر الذي يصيب الوعي، وهو جنون يتبنّى «المنطق الليترجي» و«نقد المفاهيم من زاوية العبادة»، يتضمّن ما يكفي لإثارة جنون المدافعين عن العقل الظاهراتي، كما رأيناه حتّى الآن.

ويدعونا لاكوست في آخر صفحات كتابه، الذي يحمل بصمات الموضوعات التي طرقها بولس بشأن الجنون الإلهي والإخلاء الإلهي kénose، إلى الاضطلاع بتجربة حقيقية غير معتادة *experimentum crucis*. ويختتم صفحات الكتاب بأطروحة تفيد أن الإنسان «يدلي بهويته على نحوٍ دقيقٍ لا مزيد عليه حينما يقبل الوجود على صورة إله تحمّل الإهانة حينما قبل الظهور في صورة بشرية kénotiquement» (EA, 233).

وقبل فحص المشكلات التي تطرحها ظاهراتية العبادة لدى لاكوست على فلسفة الدِّين، يجب تبديد سوء فهمٍ ممكن يحاول تقديم العبادة كما لو كانت الإمكان الوحيد لوضع الشروط الفطرية الكافية للتجربة. إذ يضع لاكوست، في كتابه العالم وغياب الأعمال *Le Monde et l'absence d'œuvre*، معالم تأويل «ظاهرة الارتياح» «phénomène d'aise»، (MO, 17-22) التي تضعنا في الطرف الآخر للعبادة. وتشهد بعض اللحظات البسيطة، كلحظات التمتع باستراحةٍ بين جلستين أو ما يعقب جلسة عمل مضنية، على قابلية «ارتياح الوجود ـ هنا» (MO, 19)، وهي قابلية لا تختزل في الاستهتار الذي لا يُعَدُّ إلّا صورة معكوسة للقلق.

وتنتمي هذه «المتع البسيطة» التي يثيرها فيليب دوليرم (Philippe Delerm) في روايته المشهورة الجرعة الأولى من الجعة *La première Gorgée de bière*، عند لاكوست، إلى «منطق ثالث في العلاقة بالمكان»، وهو منطق «يروّض العالم دون الاستسلام للسحر الباهر المنبعث من الأرض» (MO, 21). فهل يتعلّق الأمر بتجربة الاستمتاع بالذات التي أوضحها ليفيناس في القسم الأول من كتابه الكلّية والمتناهي *Totalité et Infini*؟ فهذه التجربة التي لا تحتمل دلالة متصلة بانتظار الساعة عند لاكوست تستحق أن تدعى «تجربة استراحة يوم السبت» (MO, 21).

## أسئلة

سأبلور بعض الأسئلة النقدية المتعلّقة بمشكلات ظاهراتية الدِّين في الخط نفسه المتصل بالإشكالية العامة التي عرضْتُها والتي تتعلّق بالمنزلة الظاهراتية لمحاولة لاكوست.

1. ففي أعقاب تحليل لا يفتأ يدّعي مفهوم «المنطق الليترجي»، ليس من نافلة القول التذكير بأن المحاولة التي يرمي من خلالها بعض علماء اللاهوت الدوغمائيين إلى تنزيل الصلاة ـ سواء أكانت صلاة فردية أم صلاة جماعيَّة ـ، منزلة فكر ينتمي إلى جنس مستقل بنفسه ليست معطى بديهيًّا بذاته. وهذا ما نكشف عنه تلك الواقعة الفاضحة والمحزنة التي تمثّلت في إدانة أطروحات الكاردينال كارانزا (Carranza) سنة 1559 بشأن «منزلة العرفان التي يفصح الذكر

عنها» «précellence de l'oraison» التي تفيد أن «الصلاة تكشف لنا عن حقائق لن نتوصّل إليها إذا توسّلنا بطرائق أخرى»[44].

2. ألم أخطئ الهدف عندما حملت لاكوست على محاورة «فلسفة الدِّين»؟ ألا تزال «ظاهرانية العبادة» منتمية لديه إلى الجنس الأدبي الذي يدعى «فلسفة الدِّين» أم هي تفرض علينا التخلّي عن أية محاولة من هذا القبيل؟ إذا صدقنا كاتبنا، فإن الإطار المفاهيمي الذي يطبّقه «لا يقترح "مدخلًا إلى فلسفة الدِّين"، بل يقترح علينا إعادة توزيع المصطلحات التي يتعلّق فيها الأمر عادة 'بالدِّين'» (EA, 123). وقد نؤوّل هذا الكلام بصفته إعلان حرب مفتوحة على «فلسفة الدِّين» بالطريقة التي أفهمها في هذا الكتاب. والحرب كانت معلنة في المقام الأول على شلايرماخر وعلى أتباعه.

ويبدو لاكوست أكثر تسامحًا مع هيغل وفلسفته في الدِّين، وهو الفيلسوف الذي يرجع إليه فضل ترجيح المعرفة على الشعور وعلى التجربة، بالقياس إلى الحكم العنيف الذي يصدره على شلايرماخر ـ وهو عنف لا يقل قسوةً عن النقد العنيف الذي لم يتوانَ المعارِضونَ للحداثة antimodernistes عن توجيهه إلى الحداثة. «هيغل ضد شلايرماخر» (EA, 188)، ومعرفة المطلق ضد «الشعور بالتبعية المطلقة»: لا تكفّ «ظاهراتية العبادة» عن حملنا على قبول هذا البديل. ويريد لاكوست في البداية أن «يلقّن المصلّي أن هيغل على حق، وأن شلايرماخر على ضلال» (EA, 111)، قبل تذكيره، هذه المرة ضد هيغل، بأن صلة التعبّد التي تصل الإنسان بالله محكومة «بمنطق انعدام الخبرة» الذي لا يحظى الإنسان فيه بمعرفة تصويرية figurative لا تطالب إلّا بالارتقاء بها إلى مستوى المفهوم.

ولا نستطيع في أيامنا هذه إحصاء أتباع شلايرماخر، حتّى في داخل معسكر ظاهراتية الدِّين كماكس شيلر. وتستهدف الدِّراسة النقدية التي يخص بها لاكوست

(44) راجع كتاب جان باروزي بشأن ملابسات هذه القضية ورهاناتها:

Jean BARUZI, «Un moment de la lutte contre le protestantisme et l'illuminisme au XVI. Siècle. Les commentaires du cardinal Carranza et la censure de Melchior Canon», dans *Annales d'histoire du christianisme. Jubilé Alfred Loisy*, t III, Paris Amsterdam, Rieder, 1928, p.153-168.

الأخلاق المادية للقيم éthique matériale des valeurs فلسفة الدِّين لدى شيلر بطريقة غير مباشرة، على نحو ما فعل هذا الأخير نفسه. ومن يتحدّث عن «قيم» يتحدّث بالضرورة عن «الشعور بالقيم» *Wertfühlung* . هذا هو الشرط الذي لا محيد عنه في كلّ حياة أخلاقية: إذ «لا تشرع الأخلاق في الوجود حينما نطأ عتبة مملكة الإرادة الطيبة، بل حينما يبتدئ صدق الشعور» (MO, 114).

إن «مملكة الشعور» «monarchie du sentir» هي ما يُخْضِعُهُ لاكوست لِنيران النقد التي يوجّهها ألاسدير ماكِنتاير (Alasdair Mcintyre) إلى «المذهب العاطفي» «émotivisme» في الأخلاق. والشيء الوحيد الذي ينقذ شيلر من هذا النقد المدمّر هو رؤيته لمنزلة الحب *ordo amoris*، وهو ما يحوّل مبحثه الأكسيولوجي إلى «أكسيولوجيا ذات نكهة دينية»: إذ «لا تتوفّر كلّ القيم على القيمة نفسها. وإذا كان المجال الأخلاقي هو مجال منزلة الحبّ *ordo amoris*، فلأن كلّ اختياراتنا لا تكشف عن معناها إلّا على أساس افتراض وجود كائن أعلى ومحبوب» (MO, 118).

وقد أحدث لاكوست منعطفًا حقيقيًّا غير مسبوق، بعد التساؤل عن الكيفية الخاصة بالبداهة الأكسيولوجيّة. وتتلقّى معضلات أكسيولوجيا شيلر جوابًا من حيث لا نكاد نتوقّعه: في الطريقة التي عَدَّ بها هايدغر العاطفة (affection, *Befindlichkeit*) مقولة وجودية حقيقية existential. إذ يفرض علينا هايدغر التفكير في «الشروط الدنيوية المفروضة على العاطفة» (MO, 123)، بخلاف شيلر الذي «حاول أن يعلم أكثر ممّا ينبغي وأن يعلمه أسرع ممّا ينبغي». ولا يعني ذلك بالضرورة أن هايدغر قد نجح من حيث أخفق شيلر. لكنه يفرض علينا سؤالًا يتعلّق في الوقت نفسه بأسس الخطاب الأخلاقي والخطاب الدِّيني: «هل يستطيع الخطاب المعقول للمعيار أن يلقي على الظاهرة العاطفية للقيم ضوءًا يجعل الإحساس le sentir قادرًا في نهاية المطاف على أن يجيب عن كلّ شيء؟» (MO, 127).

3. وليست «ظاهراتية العبادة» لدى لاكوست مجرّد حيّز محدود داخل ظاهراتية الدِّين أو فلسفته، بصرف النظر عن مقدّمات المحاورة النقديّة لبعض ممثّلي فلسفة الدِّين مثل هيغل. ولا مبالغة في قولنا إنها بكلّ بساطة تمثّل «فلسفة الدِّين». ولا يجوز لنا التقليل من أهمية الأطروحة، التي تكرّرت عدة مرات،

والتي تفيد أن مفردة «دين» قد أثقلت بحمولة سيكولوجيّة متضخّمة، إلى درجة باتَ مستَحسَنًا معها تعويض تلك المفردة بمفردة «عبادة liturgie»، وهي أقرب إلى «المنطق الذي يتحكّم في الاتصال بين الإنسان والله» (EA, 2, 20, 124). ولا يسعى لاكوست إلى الإغراق في «الاعتباطيّة الاصطلاحية arbitræire terminologique» (EA, 26)، بل يعتقد أنه قادر على تجنّب وجوه اللبس التي تُعانيها مقولة الدّين، وهي المقولة التي يفترض فيها أنها تعرب عن الصلة الأصلية بين الإنسان والمطلق، من خلال الخروج عن المعنى المألوف لمفردة «liturgie» «عبادة» (وعن المعنى الذي يخلعه على المفردة فلاسفة ظاهراتية الدّين الذين تناولناهم في الفصل السابق، وهو ما لا يحتاج إلى أيّ تحديد جديد!).

لكن ما الذي يضمن لنا أن هذا الاستبدال لا يعزّز اللبس، بدلًا من أن يحرّرنا من «أشكال الحرج النظري التي يقود إليها كلّ نداء نوجهه إلى «الدّين»، بل إلى «المتديّن» (EA, 20)؟ يقول لاكوست في السياق نفسه: «لقد اخترنا [...] الحديث عن 'العبادة'، لكي نرمز من خلال الانزياح المعجمي إلى الانزياح الذي نحاول إنجازه بشأن المسوّغات والأدوات المفاهيمية داخل 'فلسفة الدّين'» (EA, 20). ولا توجد صيغة أبلغ من القول إن هذا الانزياح الدلالي اليسير الذي ينقلنا من مفردة «دين» إلى مفردة «عبادة» هو في واقع الأمر انزياح هائل قد يتخذ عندَ فيلسوف الدّين صورة قفزة قاتلة *salto mortale*!

4. وإذا لم يتأكّد بعد أن «ظاهراتية العبادة» لا تزال تنتمي إلى «ظاهراتية الدّين»، فهي محكومة بممنوع آخر تسمح المقارنة بأعمال هايلر وفاخ وفان دير لوف وإلياد بإماطة اللثام عنه: إذ لا يملك لاكوست سبيلًا إلى النطق بكلمة «مقدّس»، كما هو الحال مع ليفيناس الذي ذهب إلى درجة عَدّها كلمة «ملعونة». فهل يجوز التهيّب من المقدّس إلى هذه الدرجة؟ هل الخشية المشروعة من أن يؤدي «الاستمتاع بالمقدّس» إلى إفساد الاكتئاب الدّيني، بالمعنى الذي يذهب إليه أوغسطين (EA, 26)، تُسَوِّغُ حظر استعمال المفهوم؟ وعندما نتحدث عن أماكن «مقدّسة» وعن فنون «مقدّسة» عامة، فهل هذا تسيُّب في الاستعمال اللغوي؟

توجد مُسوّغاتٌ جمّة تُسَوِّغُ هذا الاحتراس المتمكّن من النفس تجاه فكرة «المقدّس». نجد من بينها، بناء على الفكرة التي كوّنها لاكوست عن المقدّس،

أن هايدغر يستعمل كلمة «مقدّس» استعمالًا «وثنيًا»، كما يظهر ذلك في كتابات المرحلة الثانية. ويوجد مُسَوّغٌ ثانٍ يتمثّل في العزوف عن مسايرة أتباع ماريشال (Maréchal) الناطقين بالألمانية (ولاسيّما ميتز وكارل رانر (J. B. Metz, K. Rahner))، وهم الذين اعتقدوا أنهم قد اكتشفوا في التجربة المتعالية للوجود صلة غير حملية non thématique بالمطلق. وعندما يقرّر لاكوست أن «العبادة غائبة في فجر التجربة» وأن «الإنسان لا يوجد منذ زمان بعيد أمام المطلق» (EA, 41)، يقطع الطريق على إمكان وجود فلسفة للدِّين تماثل فلسفة كارل رانر التي اختتمنا بها القسم الأول.

وينبني هذا الرفض مباشرة على التفريق بين «الابتدائي» و«الأصلي». «ففي البداية كنا نجهل وجود المطلق أو نُغفِلُهُ: وربّما لم نقم صلة ضاربة في القِدَم إلّا مع المقدّس ومع الآلهة» (EA, 124). ألا يوجد مُسَوّغ للتشكيك في أن «قرار إطلاق لفظ العبادة عامة على كلّ ما يجسّد علاقة الإنسان بالله» (EA, 26-27) قرار مبالغ فيه ويُفضي بفعل ذلك إلى نتيجة معاكسة تمامًا: ألم تؤدِّ محاولة الإفلات من «المقدّس» إلى نشر «العبادة» في كلّ مكان؟

5. فهل تستطيع الظاهراتية الواعية لِمعطيات تاريخ الأديان رسم خط فاصل بين العبادة والطقس culte والسلوكات القائمة على الطقوس rituels عامة؟ فقد أظهرت الأبحاث الميدانية في أنماط السلوك العباديّ cultuels وأنماط السلوك المتصلة بممارسة الطقوس المدى الذي يتصرّف الإنسان بموجبه «حيوانًا احتفاليًّا»، وذلك منذ ظهور أعمال إميل دوركهايم (Émile Durkheim) وروبرتسون سميث (W. Robertson Smith)، ولا ننسى أعمال مدرسة الأسطورة والطقوس (*Myth and Ritual School*) لدى هوك (S. H. Hook) وأتباعه. ومصطلح «الحيوان الاحتفالي» عبارة ابتكرها فتغنشتاين، وسنعود إلى هذه العبارة لاحقًا. والحال أن ظاهراتية لاكوست لم تُعر معطيات تاريخ الأديان اهتمامًا، مع أنها لا تكفّ عن النهل من نبع علم اللاهوت الكاثوليكي.

6. وبالرَّغم من أن القرابة التي تجمع ظاهراتية العبادة بظاهراتية بونهوفر (Bonhoeffer) أكثر توطّدًا من تلك التي تشدّها إلى إلياد، لم يُشدِّد لاكوست على التفريق الحاسم بين «الإيمان القلبي» و«الدِّين»، وهو التفريق الذي تبنّاه بونهوفر في كتاب المقاومة والاستسلام *Résistance et soumission*. وكذلك علينا

ألّا ننسى أن كتاب التجربة والمُطلق *Expérience et absolu* مهدى إلى ذكرى عالم اللاهوت هنري دو ليباك (Henri de Lubac). وتلقي الطريقة التي فكّكَ بها هذا الأخير، بين سنوات 1947 و1965، المفهوم اللاهوتي التقليدي الخاص «بالطبيعة الخالصة» باسم المفهوم الملتبس الذي تفصح عنه «الرغبة الطبيعية في الرؤية السعيدة»(*) ضوءًا كاشفًا على تفريق لاكوست بين «الابتدائي» و«الأصلي».

وبناء على تحليل هذه الرغبة يعتقد لاكوست أنه قادر على بيان مشروعية تساؤلات نيتشه وهايدغر عن العدمية والأمارات الدالّة عليها. ويرى لاكوست أنه «بصرف النظر عن ورع الكائنات الساحرة التي انحنت على المهد الذي ولد فيه الإنسان، لم تكن فكرة الطبيعة الخالصة تملك سوى أن تحرم الإنسان من أيّ أمل وأن تتركه أعزل أمام الواقع المقلق المتجسّد في العدمية» (MO, 34). لكن هل زوّدنا كلٌّ من نيتشه وهايدغر بحلول مماثلة بغية تجاوز هذا الواقع، وهما الفيلسوفان اللذان فرضا علينا ضرورة الانتباه إلى مدى أهمية هذا الواقع المقلق؟

وما يميّز إرادة القوة هو أنها «لا تَعِد بشيء ولا تنبني على أيّ رجاء» (MO, 41)، إلّا على ذلك الرهان اليائس المتمثّل في ظهور الإنسان الأعلى Surhomme. ولا تحرّرنا سكينة هايدغر *Gelassenheit* من «عقلية الثأر» إلّا من خلال التضحية بالرجاء على مذبح «إله أفضل» يتطلّب منا «سهرًا» «veille» *(Warten)*، «انتظار» *(Erwarten)* «attente»[45]، دون أن يكون أبدًا موضوع. ويتصوّر لاكوست وجود إمكان آخر، اعتمادًا على دو ليباك de Lubac: ذَ «الرغبة فيما لا يشكّل موضوع مطالبة» désir de l'inexigible (MO, 45)، أي، وهذه هي المفارقة، «الرغبة 'الطبيعية' في سعادة غير مستحقة» (MO, 47). ومن نافلة القول التذكير بأن هذه الرغبة لا تحظى بموضعٍ بين المقولات الوجودية existentiaux

(*) الرؤية السعيدة أو الرؤية الطوباويّة vision béatifique هي رجاءٌ مسيحيّ قوامه أنّ أهل الصفوة الروحيّة يعاينون اللّه في الحياة الأخرة ويتمتّعون بهذه المشاهدة أبدَ الدهر. [المترجم]

(45) أحيل على دراستي الآتية لمعرفة رهانات هذا التمييز:
«La contrée de la sérénité et l'horizon de l'espérance», dans Richard KEARNEY et Joseph O'LEARY (éd.), *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Grasset, 1980, p.168-193.

لدى هايدغر، بالرَّغم من أننا نتذكّر أن هايدغر الأول كان قد استعان بفكرة أوغسطين عن هواجس القلب المقلقة inquiétude du cœur ابتغاء وضع أركان هيرمينوطيقا الحياة العارضة.

7. ويظلّ لاكوست واعيًا تمامًا لكون محاولة الكشف عن البنيات المخصوصة التي تفصح عنها تجربة العبادة، التي تُواجِهُ مواجهة مباشرة تحليلية الكائن ـ هنا لدى هايدغر وإسخاتولوجيا هيغل، تتجاوز حدود الظاهراتية الكلاسيكية التي يشتبه في كونها لم تُحدث نقلة من «الابتدائي» إلى «الأصلي» (EA, 134). ولا يعني ذلك بالضرورة أن وصفه لظاهراتية العبادة قد أثَّرَتْ فيه تأثيرًا سلبيًّا الافتراضات الضمنية المرتبطة بموجود مفارق أو بالافتراضات المستوحاة من تقليد لاهوتي أو عقدي محدّد. ولم يَحُل ذلك دون أن يتبنّى فهمًا مخصوصًا جدًّا للعلاقة بين «الله» و«المطلق»، وهي علاقة تحتكم إلى الأطروحة التي تفيد أن «الله قد حظي باسمه، قبل أن أسمّيه» (EA, 132). ولا شكّ في أنّه لا مُسَوِّغَ لهذا السبق إلّا من داخل تراث ديني محدّد يتبنّى التجلّي التاريخي للمطلق.

8. والنتيجة المترتّبة على هذه الأطروحة هي وجود تحديد خاص لعلاقة الفلسفة بعلم اللاهوت، وهو ما يتجسّد في الدِّراسة الآتية: «الحالات المستعجلة في البشارة والآجال الهيرمينوطيقية: اللاهوت ومضاذّاته» «Urgences kérygmatiques et délais herméneutiques: la théologie et ses contraintes» التي يختتم بها كتابه عن العالم وغياب الأعمال *Le Monde et l'absence d'œuvre*. وبالرَّغم من أن لاكوست قد كوفئ جيدًا على علمه بأن «كلّ إنجاز معرفي ثمرة التأني» (MO, 131)، فهو يرى أنّ العقل الفلسفي والعقل اللاهوتي متمايزان بحكم صلتهما المختلفة بالزمن، لا بالنظر إلى مضامينهما فقط. فإذا كانت الرغبة العارمة في الفهم الفلسفي «تتطلّب زمنًا» (كما كان هيغل يعلم ذلك، حينما كان يصرّح بأن العقل كان يحتاج إلى قرون طويلة حتى يستطيع توليد مفهوم واحد يستحق هذا الاسم)، فإن الفيلسوف يستطيع «ترك الزمن للزمن». *«Lang ist die Zeit, doch es ereignet sich das Wahre»*: فَـ «الزمن طويل، لكن الحقيقة تتحقق في النهاية»: لم يكفّ هايدغر عن تدبُّر حكمة هولدرلين هذه.

ويؤكد لاكوست «أن اللغة اللاهوتية تتميّز من اللغة الفلسفية بأنّها قولٌ

متعجِّلٌ» في المقام الأوّل»، وهو قول «لا يستفيد من آجال إلّا من أجل أن يحقّق مهمات هيرمينوطيقية مخصوصة جدًا داخل التاريخ»، بدلًا من أن يشجع عالم اللاهوت على الاقتداء بنموذج مرموق من هذه الطينة (MO, 132). فهل يجب علينا أن نستنتج من ذلك مرّةً أخرى أن «علم اللاهوت ليس إلّا فلسفة لم تحتفظ بمسافة تحفظ؟ وحتى عندما لا نستخرج من ذلك نتيجة قاسية بهذا القدر، يحق لنا التساؤل: ألا توشك الحالات المستعجلة في البشارة أن تحجب عنا بعض الشيء خصوصية العقل الإيماني *intellectus fidei* الذي يتحمّل عالم الدِّين مسؤوليته. يبدو صعبًا عليَّ في كل الأحوال العثور على بصمات «حالة مستعجلة في البشارة» في مصنف توما الأكويني **الخلاصة اللاهوتية** *Somme théologique*.

والطريقة التي يرسم بها لاكوست موجّهات اللغة الثيولوجيَّة تستحق عناية الباحثين، وذلك لسببين، أحدهما ما يقوله لاكوست عن «قاعدتها اللاهوتية»، والأخَر دفاعه عن «لغة ثالثة» تترك البديل المعروف الذي يخيّرنا بين «أثينا والقدس»(*) وراء ظهرها (MO, 141). ويفنّد لاكوست في الوقت نفسه افتراض وجود «عصر ذهبي» قد عرفه «علم اللاهوت من قبل أو ما زال في طي الغيب، حينما لا يطرح «جنون الصليب» مشكلاتٍ على العقل، وكذلك يفنّد فرضية وجود «حقبة مظلمة» لا يتوجّه فيها علم اللاهوت برسالته إلّا إلى المؤمنينَ الذين لن يزدادوا إيمانًا بعد إيمانهم. ولن تكون اللغة اللاهوتية في هذه الحالة «إلّا لغة طائفية أوصدت الأبواب والنوافذ داخل حي معزول عن العالم عزلة ثقافية ودينية» (MO, 144). ويكفينا أن نمارس بعض الشيء سوسيولوجيا المعرفة (لا بالضرورة «على طريقة بورديو»، «بل على «طريقة فيبر و شيلر»!)، ويكفي الاهتمام قليلًا بأعراف الأُسَر الأكاديمية التي تعلم جيدًا كيفيَّة التفريق بوضوح بين من يستحق المودة ومن لا يستحقها، كي ننتبه إلى أن هذه «الحِقبة الجامدة» ليست مجرد سراب.

---

(*) نُحيل عبارة «أثينا والقدس» «Athènes et Jérusalem» على مختلف إشكاليات الصِّلات بين الفلسفة والدين منذ زمن فلاسفة اليونان. إذ تتساءل هذه العبارة الحاضرة بقوة في تاريخ الفلسفة: الإغريقُ هم المصدر الأوحد للفلسفة، أم نحن قادرون على بلورة قضايا فلسفية كبيرة بناء على المفاهيم الدِّينيَّة، كما فعل ليفيناس؟ [المترجم]

ولذلك، يجب الإصغاء بأذن غير لاهية إلى مجهودات لاكوست التي تجتهد من أجل «إتاحة المجال لكونيَّةٍ مطبوعة بوساطة universalité médiatisée بتجربة محدّدة» (MO, 155). ونجد عبارتين تلخّصان اجتهاده: «لا يقف علم اللاهوت عند حدود مدّنا بمضامين تجربة غير مسبقة وبأقوال جديدة. بل يقترح علينا إتاحة المجال أمامنا لإعادة تحديد مؤهّلاتنا لتحصيل التجربة والقول والإصغاء إلى الأقاويل» (MO, 158). بهذا المعنى، يصبح علم اللاهوت «سليل التاريخ، وسليل التأني الإلهي الذي يجيز استمرارية التاريخ، وسليل الأعمال التي يفرضها عليه هذا الجواز» (MO, 158). أفلا نستطيع القول بعد ذلك إنّ علم اللاهوت يظلّ بالرَّغم من كلّ شيء سليل الحكمة، على النحو الذي هدانا معه الراحل بول بوشون (Paul Beauchamp) إلى الكشف عن ذلك مرّةً أخرى، بالرَّغم من كلّ «الحاجات الاستعجالية التي تفرضها البشارة» «urgences kérygmatiques» أو بالرَّغم من «محاولات استعجال التطلّع إلى الغيب» التي يئنّ علم اللاهوت تحت وطأتها أو يميل إلى الإعراب عنها عن طيب خاطر؟ هذا هو الشرط الذي يسمح لفيلسوف الدِّين ومؤرخ الديانات بإشراكه تمامًا في هذه «المناظرة الثلاثية».

## بيبليوغرافيا

### الطبعات.

*Notes sur le temps*, Paris, PUF, 1992; *Expérience et absolu. Questions disputées de l'humanité de l'homme*, Paris, PUF, 1994 (abrégé: EA); *Le Monde et l'absence d'œuvre et autres études*, Paris, PUF, 2000 (abrégé: MO).

### لائحة المراجع.

- CACQUOT, A.-CANIVET, P? (éd.), *Ritualisme et vie intérieure*, Paris, Beauchesne, 1989.
- CAPELLE, Philippe, «*phénoménologie et liturgie*», La Maison-Dieu, n°209 (1997/1), p.121-126.
- CAZENEUVE, J., *Sociologie du rite*, Paris, PUF, 1971.
- GREISCH, Jean (éd.), *Le rite*, Paris, Beauchesne, 1981.
  ——. «Que signifie penser rigoureusement?», *Les Nouveaux Cahiers*, n°117 (1994), 4-14.
- ISAMBERT, F., *Rite et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique*, Paris, Ed. du Cerf, 1979.
- SMITH, J. Z., *To Take Place. Toward a Theory in Ritual*, Chicago- Londres, Chicago University Press, 1987.

## الهبـة والوحـي

- جان لوك ماريون -

بالإمكان مقاربة أعمال جان لوك ماريون من ثلاث زوايا متمايزة، في هذه اللحظة التي أجازف فيها بالنظر في رهاناتها في ضوء ظاهراتية الدِّين:

فالزاوية الأولى زاوية تاريخية تدور حول محور الفكر الديكارتي وتاريخ الديكارتية. وتتشكّل النواة الصلبة لهذه الزاوية من الكتب الثلاثة التي تمثّل علامات مضيئة في مسيرة الباحث الملتزم والأستاذ الجامعي:

**في الأنطولوجيا الرمادية لدى ديكارت** (1975) *Sur l'ontologie grise de Descartes*

**في الثيولوجيا البيضاء لدى ديكارت** (1981) *Sur la théologie blanche de Descartes*

**في الرؤية الميتافيزيقية لدى ديكارت** (1986) *Sur le prisme métaphysique de Descartes*

وقد أضيف مجلّدان يضمّان دراسات خاصة بديكارت إلى هذه الكتب، هما: **المسائل الديكارتية I** (1991) *Questions cartésiennes I* و**المسائل الديكارتية II** (1996) *Questions cartésiennes II*.

ويفصح المسار الثاني عن نفسه في مسيرة أكثر «نسقية»، وفي الأطروحات المستفزة المتضمّنة في الكتب الآتية: **الوثن والمسافة** *L'Idole et la Distance* (1977)، **الله من غير الكينونة** (1982) *Dieu sans l'être*، **معالم على طريق المحبة** (1986) *Prolégomènes à la charité*، وهي الكتب التي قد نضيف إليها كتاب: **ملتقى المرئيّ** (1991) *La Croisée du visible*.

أما المسار الثالث الذي يهمّنا بالأساس فهو يتكوّن من الدورة «الظاهراتية» التي ترتسم في الثلاثية: **الإرجاع والهبة** (1989) *Réduction et donation*، **بناءً على المعطى** (1997) *Étant donné*، **في نافلة القول** (2001) *De surcroît*.

إن إلقاء نظرة خاطفة على هذه الثلاثية الظاهراتية، يسمح بالكشف عن بعض الموضوعات المشتركة التي لا تكفّ عن التفاعل فيما بينها. وهذا هو السبب الذي يحملني أولًا على أن أستخرج من المسارين الأولين المحاور التي تتعلّق بتساؤلنا.

## أتقدّم مقنّعًا أمام الله «Larvatus pro Deo»:
## نحو مقاربة أنطو-تيو-لوجيّة للفكر الديكارتي

«تُعَدُّ هيرمينوطيقا ديكارت بين الأفكار النادرة التي تبعث من رقادها جيلًا بعد جيل ولا تكف عن مطالبتنا بتفسيرها، إذ إنّها تمارس علينا مفعولًا هيرمينوطيقيًّا أولًا، وهي الهيرمينوطيقا المسلّحة ببساطتها الملغزة التي تُعَدُّ ظاهرية بقدر ما تُعَدُّ حقيقية في الآن نفسه، وتنفذ إلى قلب الفلسفة المعاصرة التي تعمد هي أيضًا إلى هجوم شرس مرّةً أخرى على المنجزات الحيّة لِهيرمينوطيقا ديكارت» (QC, 1, 154). ولا يكتفي ماريون في دراساته عن ديكارت باستئناف مُلاقاة المشكلات التي استنزفت طاقة أكثر من شارح واحد للفكر الديكارتي، بل يريد على وجه الخصوص إثارة قضايا موجودة في قلب الإشكاليات الفلسفية المعاصرة. ويتعلّق الأمر بالاهتمام الواحد نفسه الذي يهيمن على ثلاثية الكتب التي خصّ بها ديكارت هذه القضايا، سواء أتعلّق الأمر «بالأنطولوجيا الرمادية» التي تمثّل خلفية إبستيمولوجيّة للمعرفة اليقينية المتضمّنة في كتاب القواعد *Regulae*، أم بأبعاد أطروحة خلق الحقائق الخالدة، التي تتضمّن وجود «ثيولوجيا بيضاء»، أم بالصّلة التي تقيمها الميتافيزيقا الديكارتية بين الأنا *l'ego* والله: «تحديد الصورة الديكارتية التي تتخذها الأنطو-تيو-لوجيا» (OD, 154). وبالرَّغم من أن هذا الاستشكال لا يتصل ابتداءً *prima facie* بفلسفة الدِّين، بل باللاهوت الفلسفي، لا يبدي أبدًا عدم مبالاة بالطريقة التي يستثمر بها ماريون حقل ظاهراتية الدِّين.

### الإبستيمولوجيا والأنطولوجيا: «الأنطولوجيا الرمادية» في كتاب القواعد «Regulae».

إن كتاب القواعد المفيدة والواضحة لتوجيه العقل والبحث عن الحقيقة *Regulae ad directionem ingenii, (Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit et la recherche de la vérité)*، الذي كان ديكارت قد ألّفه سنة 1628 باللغة اللاتينية، بعد عشر سنوات من تلك الأحلام المشهورة التي خصّها ماريون بدراسة تفصيلية، هي التي تمثّل عنده مقالة في المنهج الحقيقية عند ديكارت. ويؤكّد الشرح المنهجي النسقيّ الذي يقترحه للقواعد المحصورة بين القاعدتين (5 و7) (OD, 71-111) أن فكرة ديكارت بشأن المنهج تتضمّن فكرة الترتيب. ويفضي التأويل المقترح إلى خمس أطروحات ختامية كان لها

أثرٌ هائلٌ في مقاربة الأعمال الديكارتية الأخرى (OD, 179-182).

1. ولا سبيل إلى فهم القواعد من غير ربطها بنصوص محدّدة لأرسطو. وبالرّغم من حظر العودة إلى ميتافيزيقا أرسطو، علينا الاهتمام بتصوّره الإبستيمولوجي.

2. ولا يتميّز ديكارت من أرسطو من خلال انتقاد بعض موضوعات الميتافيزيقا الأرسطية فحسب، بل كذلك من خلال تعويضها تمامًا بالنماذج الإبستيمولوجيّة. وترجع القاعدة 5 الترتيب إلى مجال المعرفة، بدلًا من استخلاصه مباشرة من الوجود، بفضل تعويض مفهوم الوجود بفكرة الترتيب الإبستيمولوجيّة. وتنبري القاعدة 6 إلى التخلّص من المذهب الأرسطي في المقولات، ولاسيّما المقولة الجوهرية، وهي مقولة الماهية *ousia*. وتدمّر القاعدة 7 الاستدلال الأرسطي مُرَجِّحةً تصنيفًا إجرائيًا خالصًا. وما تطالب به القاعدة 8 هو ترجيح الإبستيمولوجيا على الأنطولوجيا: «والحال أننا لا نجد هنا شيئًا أعظم فائدة من البحث عن ماهية المعرفة الإنسانية وعن المدى الذي تستطيع بلوغه».

3. إن الإبستيمولوجيا العامة المتضمّنة في كتاب القواعد تميط اللثام عن ذات sujet، بالرّغم من أنها ذات لا تزال محتجبة عن نفسها. ولم نفهم بعد الذات الإبستيمولوجيّة التي تشكّل مبدأ كلّ معرفة بصفتها أنا ego ميتافيزيقية.

4. وتتحوّل البداهة الرياضية، التي تلجأ إليها براهين علمي العدد والهندسة، إلى نموذج اليقين والمعيار الذي يقومان عليه داخل كتاب القواعد، (القاعدة 2). ويشرع ديكارت في احتلال المنطقة الفارغة الفارقة بين مذهبين في الميتافيزيقا: مذهب أرسطو الذي يرفضه صراحة، ومذهب ميتافيزيقي لم يعثر عليه بعد، هو مذهب التأملات. بهذا المعنى الدقيق يحدّد هذا النص ملامح «الأنطولوجيا الرمادية» (OD, 181).

5. وبالرّغم من أن كتاب القواعد لا يمثل إرهاصًا لكتاب التأملات ولا يستبقه، لا تسعى القواعد إلّا إلى بلورة المشكلة التي ستجتهد التأملات في حلّها. ولذا، لا يجوز الخلط بين وظيفة الشك في كتاب القواعد *Regulae* وفي كتاب المقالة *Discours* وكتاب التأملات *Méditations*.

«ديكارت من زاوية خلق الحقائق الخالدة».

ما يثبت خصوبة فكره على نحوٍ مستمرٍّ لا ينقطع. هو تجدّد صورة ديكارت كلّ قرن من الزمان. ويُعَدُّ ديكارت عند بعضهم رائد المعرفة الكونية *mathesis universalis* والأفكار الواضحة والمتميزة، ويُعَدُّ ديكارت عند آخرينَ شيخ الشكّاك، في حين يَعُدُّهُ فريق ثالث مبتكر الكوجيتو. وبإزاء ذلك، يرى ماريون، شأنُهُ شأنُ جيلسون (Gilson) وألكييه (Alquié)، أننا ملزمون أن نبحث عن الخصوصية المميّزة لديكارت في أطروحة خلق الحقائق الخالدة. ويتبنى ماريون أطروحة الحدّ الأقصى في مواجهة أطروحة الحدّ الأدنى التي يتبناها غِيرو (Guéroult)، وهي الأطروحة التي تفيد «بديهيَّة أن هذا التصوّر لا ينتمي إلى جوهر المذهب، بالرَّغْم من كلّ الأهمية التي يحظى بها»[46]، حتى في مواجهة فرضية ألكييه التي تُفيد أن تلك الأطروحة «مفتاح الميتافيزيقا الديكارتية»[47]. ويرى ماريون أن أطروحة خلق الحقائق الخالدة التي برزت في رسائله الشهيرة إلى ميرسين (Mersenne) عام 1630، تمثّل لبّ الميتافيزيقا الديكارتية، ولا تكتفي بتزويدنا بمفتاح الولوج إلى قلبها (TD, 13).

وينقلنا ماريون من «الأنطولوجيا المضادة» (TD, 4) المتضمّنة في كتاب القواعد إلى «الثيولوجيا البيضاء» المتضمّنة في الأطروحة الملتبسة المتعلّقة بخلق الحقائق الخالدة. وهي التي تقرّر في الدخول الديكارتيّ إلى ميتافيزيقا ديكارت، وتبرز في الوقت نفسه تميُّز موقفه على مسرح المواقف التي يدافع عنها المعاصرون له. ويحمل الفصل المركزي لكتاب الثيولوجيا البيضاء لديكارت *Sur la théologie blanche de Descartes* عنوانًا عميق الدلالة هو: «ديكارت من زاوية خلق الحقائق الخالدة» (PD 231-426). ويُظهِرُ ذلك أن تأويل ماريون يُعارِضُ التأويل الذي اقترحه غِيرو في كتابه ديكارت وفق ترتيب الحجج العقلية *Descartes selon l'ordre des raisons*.

وتضعنا أطروحة خلق الحقائق الخالدة التي تمثّل النقطة الشائكة عند كلّ

---

(46) Martial GUÉROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t.I, Paris, Aubier, 2. éd. 1991, p.24.

(47) Ferdinand ALQUIÉ, *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1987, p.90.

الشرّاح أمام مشكلة مزدوجة: 1. ما المكانة التي يجب أن تحتلّها في الميتافيزيقا الديكارتية؟ أهامشيّةٌ وعارضة هي أم مركزية؟ و2. ما معنى مفردة «ميتافيزيقا» التي تظهر أول مرة في رسالة إلى ميرسين Mersenne بتاريخ 15 من نيسان/ أبريل عام 1630، وهي صدى «المسألة ثيولوجيّة» طرحها هذا الأخير؟

ونسوق النص لأهميته، لأنّه يتضمّن فكرة مركّزة عن «نور العقل»: «على الرَّغم من أنّ سؤالكم الثيولوجي يتجاوز قدراتي العقلية، لا يبدو لي مع ذلك أنه خارج نطاق مهنتي، إذ إنّ مهنتي لا تتدخل فيما يظلّ في نطاق الوحي، وهو ما أدعوه بالمعنى الدقيق «علم اللاهوت»، ولكنه بالأحرى سؤال ميتافيزيقي يجب فحصه بالعقل البشري»[48]. وإذا كان ديكارت قد استطاع التقدّم في هذا المسار، فلأنه «يعتقد أن كلّ من منَّ الله عليه بهذا العقل مطالب باستعماله بالأساس من أجل محاولة معرفته ومعرفة نفسه» (المرجع نفسه).

ويتحدَّث في السياق نفسه عن «يقين ميتافيزيقي» أكثر ثباتًا من اليقين الرياضي: «ولكنني [. . .] في الأقل أظنّ أنني وقفتُ على كيفيّة استطاعتنا إثبات الحقائق الميتافيزيقية بطريقة أكثر بداهة من براهين الهندسة»، ويضيف إلى ذلك: «أقول هذا بناء على حكمي الشخصي، ولكنني لا أعلم مدى قدرتي على إقناع الآخرين بذلك» (المرجع نفسه، 933). وسيظلّ المناصرون المعاصرون «للعقل التواصلي» «مرتبكين أمام التباس بداهة تزعم أنها أرقى من بداهة الرياضيات والهندسة، دون أن تتأكّد لدينا القدرة على مشاركة الآخرين فيها.

ويسوق ديكارت مثالًا مختارًا بعناية لتوصيف هذا الصنف من اليقين: «لقد أقام الله الحقائق الرياضية التي تَعُدّونها خالدة، ولا يمكنها أن تستقلّ عنه أبدًا، شأنها في ذلك شأن باقي المخلوقات» (المرجع نفسه). وليس هذا مثالًا باهرًا فقط لأطروحةٍ تستدعي يقينًا ميتافيزيقيًا مستقلًا في جنسه، ولكنه كذلك يمثّل أطروحة لم ينجح ديكارت قطّ في دفع المعاصرين له إلى تبنّيها! كما يظهر ذلك في تعليق ماريون الدقيق على الرسائل الموجّهة إلى ميرسين (TD, 161-203).

وبعدما رفض ماريون مسايرة الشرّاح الذين عَدُّوا ميرسين «متعاطفًا مع

(48) René DESCARTES, *Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1953, p.932.

ديكارت، بل ذهبوا إلى عَدّه أحد أتباعه بالفعل» (TD, 166)، يتبنّى ماريون فكرة أن هذا المخاطب «العارض» في مراسلات عام 1630 يُخفي المخاطب الحقيقي «النظري» وهو كيبلر (Kepler)، (TD, 196).

وعلينا نقل مناقشة ميرسين إلى بيئته الحقيقية. ولا يتعلّق الأمر بالتقابل بين تصوّرين مختلفين للفيزياء: («الفيزياء المحافظة» الديكارتية التي تحتاج إلى إقامتها على مبادئ ميتافيزيقية، و«الفيزياء الوضعية والتقدّمية» لدى ميرسين، وهي الفيزياء التي لا تقوم على قاعدة غير قاعدة الرياضيات، على نحو فيزياء غاليلي)، بل بين تصوّرين مختلفين للألوهية والحرية الإنسانية. إذ يُقابِلُ إلٰه ميرسين، الذي يظلّ خاضعًا للحقائق الرياضية والمنطقية، إلٰه ديكارت الخالق الحرّ للحقائق المنطقية والرياضية أنفُسها.

ويظلّ الله حرًّا تمامًا، عند ميرسين، في اختيار الممكنات التي سيحقّقها بين الممكنات المتاحة. لكنه ليس حرًّا في إيجاد عالم غير منسجم وغير معقول عند عالم الرياضيات. وبإزاء ذلك، يرى ديكارت أن «الله لا يكتفي بتحقيق الممكنات المتحقّقة سلفًا في الواقع الفعلي للخلق، بل يخلق فضلًا عن ذلك حقيقتها المنطقية والرياضية» بحيث إنها تتأسّس داخل بقية الخلق» (TD, 177). وكان بوسعه خلق عالم محتكم إلى رياضيات ومنطق مختلف كلّيًا عما نعرفه.

ويتسع رهان هذا التنازع اتّساعًا هائلًا، إذا استحضرنا فيه عالم اللاهوت بيرول (Bérulle) وعالم الفلك كيبلر (Kepler) وعالم الفيزياء غاليلي (Galilée) (TD, 178-203). وعندما جعل كيبلر الحقائق الرياضية خالدة خلود الله نفسه، ترك وراء ظهره المثال النموذجي الذي كان يمثّله المفكرون الوسيطيّونَ الذين كانوا يسلّمون بوجود أفكار خالدة في الله. وفي الحالة الأولى، ظلّ خلود الأفكار الإلهية خاضعًا للبنية العامة للمماثلة. أما اليوم، فإن الأفكار الرياضية بإزاء ذلك تصبح معقولة داخل الله وداخل عقلنا كذلك (TD, 181). وتتحوّل الرياضيات في هذه الحالة إلى طريق معبّدة للوصول إلى إلٰه هو نفسه أسمى عالم رياضيات. وتختفي «أعلى درجات التباين» التي يرتّبها مذهب المماثلة فوق أيّ تشابه بين الإنسان والخليقة (وهو تباين حاول برتسوارا أن يجعل منه خاتم مبادئ فلسفة الدّين)، حالما نسوّي بين الله والإنسان من زاوية قابلية تعقّل الرياضيات.

ويستطيع العقل البشري فهم الإله الرياضي فهمًا تامًّا، على أن يعرف العقل البشري كيفيَّة استعمال يستعمل الرياضيات. ويجوز لنا أن نطبّق عليه العبارة المشهورة المتضمّنة في الرسالة الموجّهة إلى ميرسين بتاريخ 27 من أيار/مايو عام 1630: «الفهم هو الإحاطة بالفكر». وإذا كان ماريون قد استشف من هذا الإلحاح الذي تختص به «صلة المحاكاة التي تربط الإنسان بالله» (TD, 188)، «تقهقرًا ثيولوجيًّا» (TD, 183-190)، فلأن عبارة «الإحاطة بالفكر» مرادفة لما يرمز إليه في السلك الثاني من دراساته بعبارة «الوثنية المفهومية». والدليل على ذلك هو أن عبارة كيبلر التي تفيد أن «النفس البشرية تقلّد الله بفضل وجود غريزة طبيعية» تقيم منافسة في المحاكاة بين الله والإنسان، بمعنى يقترب كثيرًا من معنى جيرار: «سيّان أن يقلّد الإنسان الله، أو أن يقلّد الله الإنسان، ما دامت ثَمَّةَ حقائق رياضية متواطئة univoques» (TD, 188).

وبالرَّغْم من أن الله يظلّ أوثق ضامن للحقائق الرياضية، من زاوية هذا التصوّر، نجد هذه الحقائق تبلغ عظمة تؤهّلها للدفاع عن نفسها بنفسها. بهذا المعنى، فإن «المعنى المتواطئ univocité الذي تفصح عنه الحقائق الرياضية يضع التعالي الإلهي موضع تساؤل، واستطرادًا، ألوهية الإلٰه» (TD, 190). وتتعلّق النتائج في الوقت نفسه بفكرة الخلق وتحديد الماهية الإلهية، أي تتعلّق بطبيعتها القائمة على التثليث في العقيدة المسيحية. وإلٰه كيبلر الذي يبدع العالم بناء على نموذج رياضي، على نحو ما يفعله الخالق démiurge في محاورة تيماوس، هو عالم رياضي في الهندسة قبل أن يكون مهندس عمارةٍ. وقد يتعاظم الإغراء الذي يفضي إلى إعادة بناء الماهية الإلهية القائمة على التثليث من زاوية هندسية أكثر *more geometrico*، في غياب الدرع الواقي الذي يمثّله مذهب المماثلة.

ويتحدّى ديكارت الافتراض الأساس الذي تقوم عليه الجماعة العلمية المنتمية إلى عصره التي تشترط إمكان فهم العالم، على نحو ما فعله غاليلي، (أي تفترض مقروئية «كتاب العالم»[*]) بالمعنى المتواطئ للرموز الرياضية.

---

(*) يُلمِحُ الكاتب إلى الكتاب الذي كان هانس بلومينبرغ قد نشره بشأن تاريخ التشبيه بين العالم والكتاب، وبشأن المماثلة بين كتاب الوحي وكتاب الطبيعة. وقد فضّل فلاسفة الأنوار كتاب الطبيعة على كتاب الوحي لأنّ قوانين الطبيعة لم تتعرض يومًا ما للتحريف. Hans BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp 1983. [المترجم]

والحال أن هذه الرموز تنظّم كذلك تأويل «كتاب الوحي» الذي يتميّز بتعدّد المعاني التي لا تقبل الاستعمال المتواطئ. ويعتقد ماريون أن محاكمة غاليلي سنة 1633 كانت متصلة بفرضية فلكية. ولكن تشهد الدعوى الابتدائية المؤرخة بتاريخ 21 من أيار/مايو عام 1631، التي تتهم غاليلي بكونه «صرَّح تصريحًا ماكرًا بوجود تسوية بين العقل البشري والعقل الإلهي في فهم الأشياء الهندسية»، بأنّ هذا الاتهام يفصح عن وجود رهان أعمق من الصراع بين الفكر العلمي الحديث ودوغمائية ثيولوجيّة محدودة الأفق. فهو ينبني في خلفيته على سجال ميتافيزيقي: أي على المواجهة بين فكر المعنى المتواطئ وفكر المماثلة.

وقد كان ديكارت مشدوهًا، كمعاصريه، للهامش الكبير المتروك لقابلية الفهم المتضمّنة في اللغة الرياضية. وإذا كان ديكارت يبارك مسعى غاليلي الذي هدفه تحويل علم العدد والهندسة إلى نموذج كوني للعلم اليقيني، فإن تطلّعه إلى معرفة كونية *mathesis universalis* ينقل الدور الذي تؤدّيه المعرفة الرياضية عند غاليلي (TD, 223) إلى فكرة المنهج. ويرفض ديكارت، بخلاف ميرسين وكيبلر وغاليلي، سحب المعرفة الكونية على الله. وهكذا، ترتسم في الأفق معالم البديل الآتي: «لا يخلو إما أن يكون الله رياضيًا بالمعنى نفسه الذي نَعُدُّ به الإنسان رياضيًا كذلك، وسيشكّل آنذاك ما تَعُدُّهُ الرياضيات ممكنًا المجال الوحيد الذي يدخل في دائرة فعله الخلّاق؛ وإما أن يخلق الله الحقائق الرياضية التي يَعُدُّها الجميع خالدة، وينبني الإمكان فيها على فعل التأسيس السابق، حيث لا يمارس الله الخلق بطريقة فعلية فقط، بل بطريقة تامة كذلك» (TD, 224). وعندما يختار ديكارت الطرف الثاني في البديل، يتخذ قرارًا ميتافيزيقيًا لم يرد أحد من معاصريه تكريسه.

وتوجد عبارة أخرى في رسالة 6 من أيار/مايو تُلحّ على الاختلاف الذي بين الحسّ الرياضي البسيط والحسّ الميتافيزيقي الحقيقي. إذ يكتفي الرياضي بتعريف اسمي خالص للّه ولا يهتم بمسألة وجوده. وبإزاء ذلك، يفهم الميتافيزيقي البعد الإشكالي العميق الذي تكتسبه فكرة الله: «من لا يملك أفكارًا أسمى من هذه قد يتحوّل بسهولة إلى ملحد؛ ولأنّه يفهم الحقائق الرياضية فهمًا تامًا، ولا يفهم حقائق الوجود الإلهي، لا عجب بعد ذلك ألّا يعتقد أن الحقائق الرياضية مشروطة بحقائق الوجود الإلهي».

والقول إن الله لم يخلق الحقائق الخالدة، يعني لديكارت التقهقر إلى تصوّر أسطوري للألوهيَّة. ولا يسودُ اللهُ خلقَهُ في مثل هذا التصوّر كما يسود «ملك يسنّ القوانين داخل مملكته»؛ بل تُنافِسُ سلطته القوى الأخرى التي تفرض عليه حدودًا. ولا يجوز نقل المماثلة السطحية لسلطان الملك الله إلى إلّا بشرط مراعاة تعديلين جوهريين (TD, 276-278). فمن جِهة، يطبع الله قوانينه في قلوب عباده، بخلاف المشرّع الإنساني، وعليه تُحيل أطروحة خلق الحقائق الخالدة على أطروحة الأفكار الفطرية. ومن جِهة أُخرى، تُعَدُّ القوانين البشرية اعتباطية، في حين تُعَدُّ القوانين الإلهية قوانين «أكثر طبيعية من طبيعتنا نفسها».

ويؤدّي القرار الميتافيزيقي الذي يحوّل ثبات الحقائق الخالدة إلى تعبير عن القدرة الكلّية ذات السيادة، بدلًا من أن تكون حدودًا مضروبة عليه، إلى الاعتراف بأن الله لا يمكن فهمُهُ. ويواجهنا القرار بمهمة ملتبسة تتصل بمعرفة العظمة الإلٰهية، مع التسليم خلال ذلك بتعذّر فهمها.

وإلحاح ديكارت على السلطان الإلهي الذي لا يمكن فهمُهُ، وهو إلحاح قد يكون صدى بعيدًا للثيولوجيا السلبية، لا يجعله سدًّا منيعًا أمام العقل، بل شهادة فعلية تُقِرُّ وجوده. ويستنتج ماريون من ذلك أن «القدرة الكلّية التي لا يمكن فهمها، هي الاسم الذي يطلقه ديكارت على الله» (TD, 281). بهذا المعنى الدقيق، يقترح علينا ديكارت «ثيولوجيا بيضاء».

وقد سار ماريون في الطريق المعاكس للطريق الذي سار فيه رهط كبير من الشرّاح، حينما رفض ادّعاء نزعة إرادية volontarisme ديكارتية، اعتمادًا على الحجة التي تفيد أن كلّ نزعة إرادية تصبح غير معقولة في الجذر نفسه، إذ إنّه يتعذر تمييز الملكات في صلب الله (TD, 284). ومن ناحية أخرى، فلأنّ ديكارت يستبعد التفريق الأرسطي بين العلل الأربع، نجدُهُ يجعل الله العلّة الكلّية والكاملة لكلّ ما هو موجود. ولأنّه «لا شيء يحدث بغير إرادة الإلٰه الديكارتي»[49]، فإنّه يسود الخلق كما ساد لويس الرابع الملقّب بالملك- الشمس. ويرى ماريون أن «اختزال كلّ العلّية في العلّة الفاعلة الإلهية خاصّية نموذجيَّة في

---

(49) في رسالة إلى الملكة إليزابيث بتاريخ 6 من تشرين الأول/أكتوبر عام 1645 (*Œuvres et lettres*, p. 1213).

الأنطو-تيو-لوجيا الديكارتية» (TD, 288)، التي يصبح فيها كلّ شيء مرهونًا «بالتحكّم الحرّ arbitraire الذي يتأسّس داخل الذات الإلهية»، ويدخل في ذلك وجود الحقائق الخالدة (TD, 289).

ويرى ديكارت أن التسليم بأنّ من حقّ الله تعريف العقلانية الرياضية بشروط مختلفة كليًّا عما نعرفه لا يتضمّن تناقضًا: «وأقول إنه كان حرًّا في تفنيد القول إن الخطوط التي تخرج من المركز إلى المحيط خطوط متساوية، كما كان حرًّا في عدم خلق العالم»[50]. وإذا كان معاصرو ديكارت قد خافوا أن تؤدّي هذه الأطروحة الصادمة إلى تكريس الاعتباطية المطلقة، فإن التطوّر الذي شهدته الرياضيات والمنطق الصوري مؤخرًا يقتضي أن نُبديَ رحابة صدر ليبرالية أكبر.

لكن ذلك لم يمنع عددًا كبيرًا من الشرّاح، بوترو (Boutroux) وغوييه (Gouhier) وغيرو (Guéroult) من الإعراب عن تحيّرهم بإزاء مفهوم مثقل إلى درجة الشطط، مثل مفهوم القدرة الكلّية الإلهية، الذي قد يفضي إلى تلك التناقضات التي حاول غيرو جمعها في لائحة كاملة[51]. ويعترض ماريون على الاتهام هذا باسم التعريف الذي يقدّمه «القدرة التي لا يمكن فهمها» الذي خصّ الله به نفسه، وهو ما نجد صداه في رسالة 27 من أيار/مايو عام 1630: «أن تفهم هو أن تحيط بالفكر، ولكن يكفيك لمس شيء ما بوساطة الفكر إذا رغبت في معرفته»[52]. وإذا كان الله لا يمكن «لمسه بالفكر»، فسنقع آنذاك في حبائل لاأدرية لا مخرج منها؛ وإذا أمكنت «الإحاطة به بوساطة الفكر»، فسيصبح آنذاك سجين مفاهيمنا وتمثّلاتنا. وتحتلّ «الثيولوجيا البيضاء» لدى ديكارت منزلة متوسّطة بين هذين الحدّين المتطرّفين: ومعرفة الله التي تجعلها هذه الثيولوجيا ممكنة تتنزّل في أبعد مداها منزلة معرفة تقريبية خالصة.

ويقول ماريون إن قدرة الله غير المحدودة «يجب ألّا تكون موضوع تمثّل حتى تصبح موضوع تصوّر»، ويضيف قائلًا، لمواجهة اعتراضات غيرو، إن هذه القدرة «لا تخضع للتناقضات التي لا تظهر إلا مع التمثّل» (TD, 299).

(50) في رسالة بتاريخ 27 من أيار/مايو عام 1630 (المرجع نفسه، ص938).

(51) Martial GUÉROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t.II, p.26-28.

(52) *Œuvres et lettres*, p.938.

والحقيقة الخالدة الفريدة المفروضة على الله نفسه، هي حقيقة وجوده الفعلي. ولو كان واجبًا عليه أن يبدع هذه الحقيقة الأولى، لما فرّقنا بينه وبين هذيان صورة متخيّلة لسلطانٍ غير محدود، هو سلطان «الإله المخادع». ولن نقول بعد ذلك عن هذا الإله إنه «مصدر كلّ خير وكلّ حقيقة»[53]. و«لا يجوز لأحد التسليم بما يمتنع حدوثه، ولو كان الله نفسه» (TD, 302): إنكار الذات لوجودها الفعلي.

بهذا المعنى، لا يُعَدُّ السلطان الإلهي غير المحدود تهديدًا متربّصًا بالعقلانية، بل هو ضمانتها الأخيرة، لأنه وحده القادر على تأسيسها. وتدعونا أطروحة خلق الحقائق الخالدة إلى البحث عن إمكان تأسيس العقلانية بالذات. وقد أصبح ديكارت ميتافيزيقيًّا، من خلال اهتمامه بالأسس الأولى للعقلانية، إذ إنّه قد فكر في احتمال «إثبات الحقائق الميتافيزيقية بطريقة أكثر بداهة من براهين الهندسة»[54]. وإذا كانت الحقائق الرياضية مخلوقة، فإن اليقين الذي تمدّنا به ينبني على يقين أعلى في الميتافيزيقا التي تتحمّل مسؤولية ضمان الأساس الذي تقوم عليه العقلانية نفسها. أما الأساس الذي تقوم عليه الفيزياء، فهو يخرج عن نطاق الرياضيات: إذ «يفرض المطلبان معًا، يقين الأساس وأساس اليقين، الانتقال إلى الميتافيزيقا» (TD, 310).

ويرى ماريون، شأنُهُ شأنَ جينفييف رودس-لويس (Geneviève Rodis-Lewis) أن «الصفة المميّزة للفيزياء الديكارتية هي أنها لا تنفصل عن الميتافيزيقا التي تمدّها بالأساس الذي تقوم عليه. وسيصبح إمكان تمييز جذع شجرة المعرفة الفلسفية[55] (الفيزياء) من جذورها (في الميتافيزيقا) مجرد عبث إذا لم نكن نتوفّر من قبل على إمكان تمييز اليقين الميتافيزيقي من اليقين الرياضي، إن شئنا التعبير عن ذلك تعبيرًا متداولًا إلى درجة الإسفاف، وهي صورة الرسالة ـ المقدّمة التي تتصدّر كتاب مبادئ الفلسفة *Principia* (التي سبق لي استثمارها في كتاب سابق). بهذا المعنى، يستحق فكر ديكارت أن ننعته بالفكر «الميتافيزيقي». وهدف تأملات سنة 1641 هو التثبُّت النهائيّ من وجود هذا الأساس، بما يقتضي الانتقال عبر صراط الشكّ الجذري.

---

(53) *Principes I*, § 22 (*Ibid.*, p.581).

(54) Lettre du 15 Avril 1630 (*Ibid.*, p.933).

(55) *Œuvres et lettres*, p.566.

**الأنا والله في منظار الميتافيزيقا الديكارتية:**
**معالم هيئة الأنطو-تيو-لوجيا لدى ديكارت.**

تسمح لنا المكانة المركزية التي يخلعها ماريون على أطروحة ديكارت الخاصة بخلق الحقائق الخالدة بفهم أصالة الجواب الذي يقدّمه ديكارت سلفًا عن سؤال هايدغر: «كيف يأتي الله إلى الفلسفة، ونحن نتحدّث عن «الله بألف التعريف، دون الاقتصار على فلسفة العصور الحديثة، بل كيف يأتي إلى الفلسفة بما هي فلسفة؟». ويدور تأويل «المنظار الميتافيزيقي prisme» لديكارت حول هذه المسألة، وهو المنظار الذي خصّص له ماريون المجلّد الثالث من ثلاثيته. ويتعلّق الأمر «بتحديد معالم الصورة التي تتخذها الأنطو-تيو-لوجيا لدى ديكارت» (TD,V)، من خلال عكس «أنطولوجيته الرمادية» و«ثيولوجيته البيضاء» من خلال منظار هايدغر لتكوين الميتافيزيقا تكوينًا أنطو-تيو-لوجيًّا. ولا يعني ذلك أننا قد نقرأ ديكارت بعَينَي هايدغر فحسبُ، بقدر ما يعني بإزاء ذلك أننا نقرأ هايدغر أيضًا، وأحيانًا على نحوٍ أكبر، من خلال منظار التأسيس الديكارتي للميتافيزيقا. وتؤثّر دراسة طيف الميتافيزيقا الديكارتية في منظار هايدغر؛ وتفرض عليه «محكًّا جديدًا لاختبار صلاحيته وضرورة احتمال تعديلات» (TD, 5).

ويفيد فهرست الكتاب أن هذا المنظار يؤدّي وظيفة عدسة مزوّدة ببؤرتين؛ فهي مزوّدة من جِهة بأولوية **الأنا** *ego*، ومزوّدة من جِهة أُخرى بتعدّد الأسماء الديكارتية التي تطلق على الله. ويستنتج ماريون في ختام دراسة تفصيلية لِلمعجم الديكارتي أن «ديكارت يتصوّر الميتافيزيقا بما هي فلسفة أولى» (TD, 43)، تمامًا كما فعل أرسطو. لكنه يدخل في الواقع تغييرًا جوهريًّا على اتجاه هذه الأولوية التي لا تنقاد للصورة «الثيولوجيّة» لله، عندما نتصوّره كائنًا أوّل، لا للصورة «الأنطولوجيّة» للكينونة بما هي كينونة ولا كلّيّة مفاهيمها. والتأسيس الديكارتي للميتافيزيقا يجعلها «العلم الأول والكلّي المختص في التوضيح والبيان» «universelle protologie de la mise en évidence» (TD, 59)، وهو علم يتجه نحو «كلّ الأشياء الأولى التي نستطيع معرفتها بفضل التفلسف المبنيّ على الترتيب».

ويبدو في الظاهر أن هذه الأطروحة تخلّص الفلسفة الديكارتية من تعريف

هايدغر «اللأنطو-تيو-لوجيا». فهي الفلسفة الأولى التي تعلن صراحة طابعها «غير الأنطولوجي» (TD, 80) أو صفة «العدم الأنطولوجي» (TD, 88). أفلا تزال هذه الفلسفة الأولى، بعدَ الامتناع عن اعتناق إله الفكر، مُطابِقَةً لِلنموذج المعياري الخاص بفكر ميتافيزيقي لا يكفّ فيه التساؤل عن الأساس الأول لكلّ الكائنات وعن الكلّية الشاملة للكينونة بالاستدعاء المتبادل في حضن اللعبة التي يلعبها العقل مع نفسه؟

أجازف بالقول إن تأويل الميتافيزيقا الذي يقترحه علينا ماريون لديكارت، من خلال الاستفادة من العبارة التي يصف هايدغر بها الصورة التي تتخذها الأنطو- تيو-لوجيا، يجعل ديكارت أول ممثّل لاتجاه «الأنطو-تيو-الأنا-لوجيا» «onto-théo-*égo*-Logie»[56] الذي لا يتمثّل فيه «الكائن بامتياز» في الله، بل في الأنا! وإذا كان الامتياز الميتافيزيقي للكوجيتو يجعل التفكير في الذات *Cogitatio sui* مبدءًا أوّلَ في كلّ معرفة، فإن هذا المبدأ ليس مُسَوِّغًا لعدم الإحالة على الله، بصفته علّة ذاته *causa sui*. بهذا المعنى المضبوط بدقّةٍ، يؤكّد التحديد الديكارتي للميتافيزيقا جهاز الأنطو-تيو-لوجيا، بالرُّغم من أنه يدخل عليه تعديلًا جذريًا. ولا يتخذ هذا التعديل معنى الإضعاف، بل معنى التقوية بحكم فعل المزاوجة redoublement (TD, 130).

وتقوم هذه الأطروحة على تأويل دقيق «للتأمّلين الثاني والثالث» من «التأمّل الميتافيزيقي» الذي يتأسّس فيه فهم للكوجيتو وللألوهية يتميّز بعمق من معالم الميتافيزيقا المتضمّنة في كتاب مقالة في المنهج.

1. أمّا ما يتعلّق بقطب الأنانة égologique في المعادلة الديكارتية «الأنطو-التيو-لوجيّة»، فيضعنا تأويل ماريون في الطرف المقابل لتأويل هايدغر. إذ يؤوّل العبارة الديكارتية «الجوهر هو أنا» «*ego autem substantia*» تأويلًا حرفيًا، أو يقول: «الأنا وحده *l'ego* يفسح المجال للجوهر، إذ إنّه يحدّد طريقة وجوده بناء على الجوهر - باختصار، إما أن يكون الجوهر أنا وإمّا ألا يكون» (TD, 180)، بدلًا من أن يتهم ديكارت بأنه يطبّق على الأنا *ego* مفهوم جوهر مستمد من

(56) Martin HEIDEGGER, Ga 32, p.183; trad. E. Martineau, *La «Phénoménologie de l'Esprit» de Hegel*, Paris, Gallimard, 1984, p.196.

الموجود اليومي. وما يشكّل فضيلة الأنا المتميّزة هو ما يشكّل نقطة ضعفها التي لا سبيل إلى تداركها: إذ تعلم الأنا علم اليقين أنها لن تدوم إلى ما لا نهاية له في الوجود، فضلًا عن أنها لا توجد إلّا في صيغة البقاء subsistance.

«ويقلب ديكارت مذهب سواريس (Suarez)، بدلًا من السير في ركابه» (Qc 2, 95)، إذ إنّه يستعمل مفهوم الجوهر «لا بُغيَةَ توزيعه بين الله والخليقة، بل بغية وصف الجوهر المحدود الوحيد» (Qc 2, 114)، وهو لا يبدو في صورة منظّر جديد للجوهر، بقدر ما يبدو في صورة «الفيلسوف الذي يمثّل بداية أفوله السريع في تاريخ الميتافيزيقا» (Qc 2, 115).

2. ويفاجئنا تأويل القطب «الثيولوجي» في المعادلة نفسها بأشياء جديدة. وتطفو هذه العناصر المفاجئة على السطح إذا كان الاهتمام نفسه، في الأقل، الذي نوجِّهُهُ إلى صفات الله وأسمائه لدى ديكارت، كالاهتمام الذي نخصّ به براهينَ وجود الله التي يبالغ أغلب الشرّاح في التركيز عليها، بل قد يستدعي الأمر مزيدًا من العناية بصفات الله وأسمائه. ويقترح علينا ماريون قراءة «نقاش الصفات الإلهية لدى ديكارت بصفته إعادة إنتاج ميتافيزيقية للمبحث اللاهوتي المتعلّق بأسماء الله» (TD, 221). وتبدو هذه الاستراتيجيّة ناجعة لأنّها تُظهِرُ أن الأسماء الإلهية تدور حول محور ثلاث ذرات معنى لا تقبل الاختزال: اللامتناهي *infinitum*، القوة *potentia*، الكائن الأعلى الكامل *ens summe perfectum* (TD, 257). ويجبرنا الواقع نفسه على التساؤل: ألا تزال الصفات الثلاث تُحيل على الله نفسه؟ وتتضمّن هذه الأسماء التي يتحكّم كلٌّ منها، على ما يرى ماريون، في أحد البراهين الثلاثة على وجود الله التي نجدها في كتاب التأملات، تتضمَّن نسقًا من التناقضات التي يتعذّر رفعها.

أ. ويؤكّد ماريون أن المقطع الخاص بالجوهر اللّامتناهي *substantia infinita* مقطع فريد لا يتجزّأ، وهو المقطع الذي يجدر بنا ترجمته إلى «اللّامتناهي الجوهري» «infini substantiel» (TD, 239) . وليس اللّامتناهي أول صفة من الصفات الإلهية، بل هو الاسم الحقيقي وأول اسم علم يُحيل على الله. ويمكن وسم أولويته من زوايا ثلاث مختلفة: من زاوية منطقية، حيث تفترض كلّ الصفات السالبة الأخرى (مثل صفات الواسع، وما لا يفهمه بشر،

والغنى، والبقاء immutabilité) وجوده ضمنيًّا؛ سواء أكان ذلك من زاوية إبستيمولوجيّة، حيث تتضمّن فكرة اللاّمتناهي أكبر قدر من الوضوح والتميّز؛ أم من زاوية متعالية، حين يصبح اللاّمتناهي شرط إمكان وجود المتناهي. وليست كلّ الكمالات الإلهية الأخرى سوى تعديلات طفيفة تدخل على اللاّمتناهي الإلهي الذي يهيمن على الثيولوجيا الديكارتية منذ عام 1630، وسيظلّ مهيمنًا عليها بعد ذلك. وهذا ما يشكّل لماريون (ولليفيناس كذلك[57]) «ثابتًا ديكارتيًا مطلقًا» و«أرقى تحديد ديكارتي لماهية الله» (TD, 240).

ويؤكد كلّ شرّاح ديكارت أن المنزلة الإيجابية التي تميّز اللاّمتناهي نقطة حاسمة في الثيولوجيا الديكارتية. ويجب أن نضيف، عندَ التسليم بتأويل ماريون، أنّ أيّ خلط بين اللاّمتناهي الإيجابي واللاّمتناهي السلبي سيصبح أمارة على الوثنية المفهومية(*). وبالفعل، توجد صلة وثيقة بين اللاّمتناهي الإلهي وعدم إمكان فهمه، بالمعنى الذي حددناه من قبل. وإذا كنا نعلم ما يعنيه «اللاّمتناهي»، فعلينا آنذاك أن نسلّم بأن «العقل البشري لا يستطيع فهم الله، بل لا يستطيع كلّ الذين يحاولون الإحاطة به إحاطةً كاملةً ولو مرة واحدة بوساطة الفكر أن يعرفوه بتميّز، ولا حتى الذين ينظرون إليه كما لو كانوا يفعلون ذلك من بعيد»[58].

والمفارقة هي أن عدم إمكان فهم الله يَجعله أكثر عقلانية من العقل نفسه. ويجوز لنا القول إن الإله اللاّمتناهي الديكارتي لا يثير هو أيضًا سؤال «الماذا»، شأنُهُ شأنُ الحكمة التي صاغها أنجيلوس سيليسيوس (Angelus Silesius) في قالب شعري، وهي الحكمة التي استثمرها هايدغر في مقالته عن مبدأ السبب *Le Principe de raison* من أجل تفنيد فكرة ليبنتز عن السبب الكافي:

(« La rose est sans pourquoi/elle fleurit parce qu'elle fleurit, elle ne fait pas attention à soi, ne demande pas si on la voit »)

---

(57) Emmanuel LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, p.93-127.

(*) نُحيل الوثنية المفهومية على كلّ موجود مفارق يحيل عليه العقل ويبجّل موضوعه انطلاقًا من محايثة الفكر لذاته. وعليه، يمثّل إله الفلاسفة أرقى مستويات الوثنية المفهومية، إذ إنّ البرهان على وجود الله يظلّ حبيس التصوّر العقلي للوجود الإلهي، بخلاف إله الكتب السماوية [المترجم]

(58) René DESCARTES, *Premières réponses* (*Œuvres et lettres*, p.353).

(«لا تثير الوردة سؤال لماذا/تزهر لأنها تزهر، لا تنتبه إلى ذاتها، لا تسأل هل نراها»). لكن ذلك لا يعني سوى أن الإله اللّامتناهي هو مصدر السبب، أي أنه مصدر كلّ «الماذا». أو نستطيع القول بلغة ماريون: «لا يفهم من عدم إمكان فهم الإله العزوف عن معرفة الله معرفة عقلانية، بل يفهم منه السماح للعقلانية، خارج مجال الوجود الموضوعي الذي تتحكّم فيه منهجيًا، بمعرفة اللّامتناهي بما هو لا متناهٍ لا بفهمه المتناهي» (TD, 244).

ب. صحيح أننا نجد في سلسلة الصفات الإيجابية صفة العقل الأسمى الذي يجعل الله «الكائن الكامل العليم بكلّ شيء»[59] أو صفة «الكائن الذي يملك أعلى درجات العقل»[60]، وكما أشار ماريون إليه (TD, 248)، يلوح أن ديكارت، الذي ذاع صيته في الآفاق بصفته الأب المؤسّس للعقلانية الحديثة، يخلع أهمية على هذه الصفة أقلّ مما يفعله أرسطو. لكن الأمر يختلف في صفة القدير *toute-puissance* التي عرفناها في رسائل عام 1630. ويبدو أن هذه الصفة تفرض نفسها علينا، حتى قبل أن تجعلنا تجربة الشكّ الجذري مؤهّلين للاشتغال بحسب الترتيب للحجج العقلية selon l'ordre des raisons.

ويرى ماريون أنه لا يجوز لنا تفسير «الامتياز المتضخّم» (TD, 249) الذي تحظى به هذه الصفة التي نصادفها ابتداء من «التأمل الميتافيزيقي» الأول بمسوّغات السيرة الذاتية أو بمسوّغات تاريخية. ويعبد الطريق كذلك أمام مفهوم الموجود علّة ذاته *causa sui*، وهو يرمز إلى «ما يتوفّر على قدرة عظيمة جدًا لا يمكن أن تنفذ، بما أغناها من قبل عن أيّ عون كي توجود، ويغنيها اليوم عن أيّ مدد للحفاظ على وجودها»[61]. وبالرّغم من أن ديكارت لم يكن أول من استخدم هذا المقطع، كان أول من أولاه منزلة مفهومية. بهذا المعنى، نستطيع القول إنه كان «أول من فكر في الموجود علّة ذاته *causa sui*» (QC 2, 154)، وكذلك كان أول من عبّد الطريق أمام فهم الله الذي يخضعه لمبدإ السبب الكافي: إذ «يعادل إدراج مفهوم الموجود علّة ذاته التأسيس الأنطو-تيو-لوجي للعلة بصفتها سببًا كافيًا لكلّ وجود» (QC 2, 181).

---

(59) *Discours de la méthode* (ibid., p.149).

(60) *Principes I*, § 14 (ibid., p.566).

(61) René DESCARTES, *Œuvres et lettres*, p.349.

ويسمح مفهوم علّة ذاته بصياغة «البرهان الأول القَبْلي على وجود الله، وهو البرهان الذي لم يسبق للميتافيزيقا أن أنتجته، سواء أتعلّق الأمر بالميتافيزيقا الديكارتية، أم بالميتافيزيقا عمومًا». وبناء على ذلك أيضًا، يبلور ماريون معالم إجابة أصيلة عن سؤال هايدغر المشهور: «كيف يأتي الله إلى الميتافيزيقا؟»: «ربما لا يدخل الله حقيقة إلى الميتافيزيقا قبل أن يستحوذ ديكارت عليها» (QC2, 181).

وإذا ما التزمنا حكم هايدغر الذي يرى أن مفهوم الموجود «علّة ذاته» «*causa sui*» هو الاسم الحقيقي الذي يحمله الله في حضن الجهاز الأنطو-تيو-لوجي، فقد نذهب إلى أن ديكارت لا يسعى إلّا إلى دعم هذا الجهاز. لكننا إذا رأينا بإزاء ذلك، كما رأى ماريون، أن هذه التسمية الديكارتية تدخل بالضرورة في صراع مع تسميات أخرى لا تقلّ انتماء إلى الديكارتية، حقّ لنا أن نتساءل: ألا يفرض علينا «عدم الانسجام المعماري هذا» (TD, 251) مراجعة تعريف هايدغر لإله الميتافيزيقا؟

ج. ونستطيع القول إن عدم الانسجام البنيوي هذا يزداد تضاعُفًا مع فكرة «كائن كامل السيادة» يؤدّي دورًا مركزيًا في «التأمل» الخامس، حيث يسمح بصياغة البرهان القَبْلي على وجود الله، وهو البرهان الذي يدعى بغير حَقٍّ «دليلًا أنطولوجيًا». يتعلّق الأمر في هذه الحالة، كما تؤكد عبارة طريفة لماريون، بفكرة «مستقاة من الزاد الحربي للكوجيتو» (TD, 277)، وهو ما قد نقوله بصعوبة عن فكرة اللّامتناهي! ولا مناص من استخلاص النتيجة الآتية، على ما يرى ماريون: هاتان التسميتان، زيادةً على البراهين على وجود الله التي تشترطهما، لا تتفقان فيما بينهما: إذ «تفكّر فيه التسمية الأولى بصفته غير متناهٍ، وفاطر الحقائق ومتعاليًا على المنهج، وعليه، بصفته متعاليًا على الفهم. وبإزاء ذلك، تفكّر فيه التسمية الثانية بصفته الكمال الأسمى الذي نشيّده انطلاقًا من الحقائق المخلوقة ومن الطبائع البسيطة، وعليه، فهو قابل للفهم. ففي الحالة الأولى، تخترق البداهة الإلهية النظامَ الذي تشترك فيه البداهات المنهجيّة، وفي الحالة الثانية، تمتلك تلك البداهة كامل الحق في الاندماج داخل هذا النظام» (TD, 280).

وتظهِر المقارنة بمفهوم علّة ذاته *causa sui* تناقضًا جديدًا. فعند تعريف الله بأنه لامتناهٍ، يمارس الله بوصفه لامتناهيًا السببية من خلال خلق كلّ ما هو

موجود، ومن ذلك «الحقائق الخالدة» وصولاً إليها. وبإزاء ذلك، عندما نفهمه بصفته علّة ذاته *causa sui*، «يستجيب الله لعلّية هو أول من يخضع لها» (TD, 283). ونستطيع القول، وحكمة سيليسيوس لا تزال حاضرةً في أذهاننا، إنّه يظلّ خاضعًا «السؤال لماذا»، بما يمنعه من أن يظلّ بغير «لماذا».

وتحتمل اللوحة الإجمالية (TD, 285) التي يختتم بها ماريون تحليل التناقضات المعمارية المتضمّنة في الثيولوجيا الفلسفية لدى ديكارت قراءة مزدوجة:

أ. إذ تلح قراءته الأفقية على تعذّر التخلّص من التناقضات، خالقة بذلك توترًا «لا يترك أيّ تحديد ولا أيّ معيار جانبًا، بل يخترق بعمق الطبقات الأخيرة في التفكير الديكارتي في الله» (TD, 286). وتفصح قراءته العمودية عن أولوية تعريف الله بصفته لامتناهيًا. والفحص الباطني «الشبكة التناقضات المتشابكة بين التحديدات الديكارتية الثلاثة للماهية الإلهية» (TD, 287) يُظهِرُ أن فكرة اللّامتناهي، في نهاية المطاف، هي التي توجّه الطريقة التي يأتي بها الإله الديكارتي إلى الكوجيتو، الذي يذكره بناء على الواقعة نفسها بأنه لا يملك إلى احتوائه سبيلًا. بهذا المعنى، نستطيع الحديث عن «وجود ـ ميتافيزيقي ـ خارج ـ التراب» «extra-territorialité» (TD, 289) يُفرّقُ تفريقًا جذريًا بين الصورة الديكارتية التي تتخذها الأنطو-تيو-لوجيا والتأويل الذي يقترحه كلٌّ من كانط وهايدغر لها، ولا سيّما أنهما يستخفان بمالآت اللّامتناهي الإلهي.

ب. ويدعونا كانط، لمواجهتهما معًا، إلى إعادة اكتشاف أصالة الاسم الإلهي الأول لدى ديكارت. وهو يفعل ذلك اعتمادًا على التلاعب بالكلمات المتضمّنة في الشعار الديكارتي: «*Larvatus prodeo*» («أتقدّم مقنّعًا»): «أمام الله، بكلّ تبجيل، يقف ديكارت متخفيًا، على غير عادة الميتافيزيقيين بلا شكٍّ. لا يحتجب ولا يتهرّب، بل يخفي وجهه أمام وجه اللّامتناهي» «*Larvatus pro Deo*» (TD, 292). وتحفّزنا أعمال ماريون التي تتعلّق تعلّقًا مباشرًا أكثر بحقل فلسفة الدّين (وكذا حقل «الفلسفة الدّينيّة»!) على التساؤل: هل يمكن، وقد غيّرنا ما يجب تغييره، أن نُسقط الشعار نفسه *mutatis mutandis* على مذهب ظاهراتية الهبة الذي يقترحه؟

**قصدية الحبّ: ما بعد الوثنية المفهومية.**

نختتم المسيرة الديكارتية بالأطروحة التي تفيد أن ديكارت يحتلّ منزلة فريدة في تاريخ الميتافيزيقا، عندما طرح اسم الجلالة «اللّامتناهي» «خارج اللعبة» (وهو الاسم الإلهي الذي يشكّل موقعًا متفرّدًا في منظار هايدغر لِلأنطو-تيو-لوجيا)». وتزوّدنا الطريقة التي يضاعف بها الأنطو-تيو-لوجيا بإمكان التفكير في تجاوز آخر للميتافيزيقا عبر «الانقلاب» الذي يحدثه نيتشه و«التحطيم» «dé-struction» بالمعنى الذي يذهب إليه هايدغر، و«التفكيك» «déconstruction» بالمعنى الذي يذهب إليه دريدا. والاسم الذي يطلق على هذا «التجاوز» هو «إقالة» (TD, 377)، وهي الإقالة التي يُعَدُّ باسكال أول من حاول إنجازها، عندما عَدَّ ديكارت «احتمالًا ضعيفًا ولا فائدة له».

ويرى ماريون أن الصراع المستعر بين باسكال وديكارت لا يقتصر على كونه صراع اليقين العقلاني ومنزلة النعمة الإلهية grâce، بل يتعلّق الأمر كذلك بصراع من داخل الفلسفة، من خلال إبراز أن الإرادة تحتمل بداهات خاصة بها، هي بداهات الرغبة (QC 2, 355). ويسائل باسكال ما ذهب إله ديكارت من التسوية بين البداهة والحقيقة، وكذلك إخضاع الإرادة للعقل. وبالرَّغْم من أن باسكال يوسّع مفهوم الحقيقة ويعقدها، فإن ذلك لا يجيز أبدًا الحديث عن «ميتافيزيقا الحبّ»، ما دمنا «مطالبين بالاختيار بين الميتافيزيقا والمحبّة، حتى عند باسكال» (QC 2, 368).

وقد نقرأ بعض أعمال ماريون بصفتها «اجترارًا» لفعل باسكال، وهو إقالة الميتافيزيقا الديكارتية، مع انطباق هذا الفعل على الميتافيزيقا برمّتها. وهذه هي أطروحة القراءة التي أودّ التثبّت منها الآن من خلال مجموعة ثانية من النصوص.

**السكن داخل المسافة أو كيف نتحرز من الوثنية المفهومية؟**

أول ما أثار انتباهي من هذا المنظور هو كتابه عن الوثن والمسافة *L'Idole et la distance* المنشور سنة 1977. والتصدير الذي اقتبسه من كتاب غريغوريوس النيصي (Grégoire de Nysse) حياة موسى *Vie de Moïse* هو مفتاح فهم العنوان. «لا ينجح أيّ مفهوم نشكّله، ابتغاء الوصول إلى الطبيعة

الإلهية وسبرها، إلّا في صنع وثن في صورة إله، ولا ينجح أبدًا في تمكيننا من معرفة الله»[62].

وقد أعاد ماريون تأويل موضوع نيتشه بشأن موت الله مع هايدغر وليفيناس ودريدا الذين بلوروا، كلٌّ على حدة، فكرة الاختلاف، وكذلك مع عالم اللاهوت هانس أورس فون بالتازار (Hans Urs von Balthasar)، وقد سعى في ذلك إلى استنفار زوج دقيق من المفاهيم: لا بمفهوم بين الوثن *idole* والأيقونة *Icône*. ويعترف الكاتب نفسه بأنه ربما كان قد تسرّع قليلًا وذهب بعيدًا في كتاباته المبكرة، نحوَ ما يدعوه «وثنية مفهومية»، دون الحذَر الذي يتطلّب الاضطلاع بوصف ظاهراتي وبتحليل تاريخي للمصطلحين.

والمشكلة التي يُثيرها إلحاد نيتشه مشكلة «مفهومية»: تتعلّق بفكرة الله نفسه أو بمفهومه، لا بمفهوم وجوده. وعندما يعلن نيتشه «موت الله»، يعلن موت مفهوم مخصوص لِلّه الذي لم يكن إلّا «وثنًا»، أي صورة صنعها البشر (فيلسوف الميتافيزيقا تحديدًا) للألوهيّة، من أجل التهرّب على نحوٍ أفضل من النداء الذي يوجّهه إليه الإله الحيّ. ولا شيء يمنع المؤمن من تكريس الإلحاد الصارم الذي يتبنّاه نيتشه، بشرط أن نَعُدَّ إعلان نيتشه «مات الله» صرخة مدوية إيذانًا بأفول كلّ الأوثان، الواقعية منها والمفهومية، التي ابتكرها البشر بغية إخضاع الله «للشروط البشرية للتجربة الألوهية» (ID, 20).

هذا هو التعريف التمهيدي للوثن الذي يتحكّم في كلّ تأملات ماريون: إذ «يعكس الوثن في مرآة الوجه الإلهي تجربتنا بشأن الألوهية. فلا يشبهنا الوثن، بل يشبه الألوهية التي نستشعرها ويستجمع تلك الألوهية في شكل إله، حتى نستطيع رؤيته. والوثن غير خادع، بل يشكّل ضمان وجود ألوهية. إذ يضمن الألوهية، وحتى عندما يُرهب، يبعث الطمأنينة من خلال تَعَرُّف الألوهيّة في وجه إله» (ID, 21). وقد يتمثّل الدعاء السرّي الذي لا يفتأ الوثني يوجّهه إلى أوثانه في الابتهال الآتي: «اجعلوني أخاف، حتى يتأكّدَ لديَّ حضوركم!». ويتعلّق مفهوم الوثن، بالمعنى المستعمل فيه في هذا المقام، وبصرف النظر عن بعض

(62) GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de Moïse*, II, 165, PG 44, 337 b.

الفروق اليسيرة، بتصوّر فويرباخ لِلّاهوت! وبعكس ذلك، يفيد منظور ماريون أن ظهور فكر كفكر فويرباخ يؤكّد ببساطة أننا قد دخلنا دخولًا نهائيًا عصر «أفول الآلهة». ولا يمنع أفول «المقدّس»، الذي لا رجعة فيه، من تناسل الأوثان، بل العكس هو الصحيح!

و«الهيئة» الوحيدة المؤهّلة لكبح جماح المدّ الكوني «للأوثان» هي «الأيقونة»، لا بالمعنى الذي تفيده الصور الإلهية والبشرية، بل بالرجوع إلى عبارة بولس التي تصف المسيح، عادّةً إياه «أيقونة الله غير المنظور» (Col 1, 15)، وهذا ما يُعَدُّ مرجعًا رئيسًا لكلّ من يشاء فهم منزلة الإيقونات في الروحانيَّة الأرثوذوكسيَّة. والإيقونة هي كلّ شيء، إلّا أن تكون صورة موجود سماوي، فضلًا عن أنها تحرّرنا من منطق «التمثيل»، كما نفهمه عادة.

نجد هنا مرّةً أخرى رمزية «المنظار» «prisme»، الذي يحتلّ منزلة محورية في قراءة ماريون للميتافيزيقا الديكارتية. ويعكس المنظار prisme ألوانًا خالصة لا وجود لها في الواقع المشاهد، بخلاف المرآة التي أتأمّل ظلّي المعكوس بداخلها، وهو تأمّل مصحوب بابتهاج نرجسي كان جاك لاكان قد أجاد في وصفه في مقالته عن «مرحلة المرآة». وعندما يتلقّى الرسام تلك الألوان الخالصة ويستثمرها على وفق قواعد مقنّنة بصرامة شديدة، لا يسعى رسام الأيقونة إلى اختصار المسافة التي بين المرئي والمحتجب، بل يساعدنا، بعكس ذلك، على تعرُّفِ «مسافة يجب الحرص على عدم إلغائها أبدًا» (ID, 23). وما يتحكّم في سائر تأملات ماريون داخل الكتاب وجود تنازع جوهري بين نظرة خاطفة ومتدبّرة وبين نظرة تنفتح على مسافة لا تسمح بالإحاطة بها، لا بوساطة «الفكر» ولا بأية طريقة ممكنة أخرى.

إن إله الأنطو-تيو-لوجيا، كما عرفناه آنفًا، هو الممثّل الرمزي لكلّ وثنية مفهومية. وتفيد أطروحة التأويل هذه أن اسم الموجود «علّة ذاته» *Causa sui* ليس الاسم المناسب الذي يطلق بامتياز على إله الميتافيزيقا فحسب، حين نَعُدُّها «أنطو-تيو-لوجيا» (بحسب أطروحة هايدغر)؛ بل هذا الاسم هو الاسم الأعظم الذي يطلق على «الأوثان المفهومية»، وما يؤكد عظمة هذه التسمية هو أن هذا المفهوم لا يشبه «الوثن»، بمعناه المعتاد، في شيء!

ويزداد تأكُّدُ أن هذا الوضعَ مُصطَنَعٌ، عندما نعي أنّ الأمر يتعلّق بوضعٍ يتحكّم في المرحلة كلّها، وهو ما لا يكفّ هايدغر عن التذكير به، كما يتعلّق بمصير أوقعنا جميعًا في حبائله، بل جعلنا «مورّطين» فيه، دون إرادة منا. والنتيجة هي أن «كلّ من تسوّل له نفسه القفز بنفسه خارج الأنطو-تيو-لوجيا يوشك أن يعود إليها لاجترارها، ولو اتخذ هذا الاجترار صورة معكوسة، بحكم أن ممارسة النقد تظلّ ساذجة في العمق» (ID, 35). ولا يبقى أمامنا إلّا تَقَبُّلُ الأنطو-تيو-لوجيا، ما دمنا لا نستطيع التخلّص من قبضتها علينا والنظر إليها نظرة علوية من أعالي السماوات.

وأستطيع القول، من خلال استدعاء بعض الصور القريبة من صورة القلعة المحاصرة أو مسيرات الإمبراطورية، وهي صورة موجودة على امتداد الكتاب، إنّ وضعَنا هو وضعُ يعقوب وهو يصارع خصمًا غير معروف بالقرب من يبوق Yabboq (Gn 32, 23-33). وهذا التشبيه ليس اعتباطيًّا، كما قد يتبادر إلى الذهن، إذا تذكرنا أن بعض التلموديين يرون فيه رؤيا تترجم قلق يعقوب عشية لقائه المرتقب المخيف أخاهُ عيسو (Esaü) وهو اللقاء الذي يتطلّب منه نزع فتيل خصومة عميقة تفصل بينهما. وعلامة المباركة الملموسة الوحيدة التي يخلّفها هذا الخصم السرّيّ وراءه، هي مسرى أبي الآباء يعقوب في مشيه الأعرج!

ونستطيع أن نقرأ ما بقي من الكتاب بصفته حربًا على إله الأنطو-تيو-لوجيا، وحربًا على المفكّرين الذين بلوروا المفهوم، بما لا يعني أبدًا أنهم قد زوّدونا بالوسائل الكفيلة بتحريرنا من الوثنية المفهومية! ويحمل هؤلاء أسماء هايدغر ونيتشه وهولدرلين. ولا يخاطبهم ماريون بمقالة مشابهة لتلك التي خاطب بها شلايرماخر «الفئات المثقفة» من بين «المتحاملين على الدِّين» المنتمين إلى عصره. فعندما يتوجّه إليهم، يعيد ابتكار خطاب مماثل للخطاب الذي جعله مؤلف أعمال الرسل على لسان بولس بأثينا (ويحتمل أن هذا الخطاب كان موجهًا إلى «الوثن المفهومي» الذي صنعه الفلاسفة الرواقيون)، ولكنه مماثل كذلك لخطاب بولس الآخر، وهو خطاب جنون الصليب، الذي يجد مرادفًا تقريبيًّا له في اللاهوت الصوفيّ لدى ديونيزيوس الأريوباغيّ المنتحل (Pseudo-Denys l'Aréopagite).

وتدور المرحلة الأولى من هذه المواجهة حول محور المعنى الذي يطلقه نيتشه على موت الله. فما يُعلِنُهُ المعتوه في كتاب العلم المرح *Gai savoir* هو موت الوثن الأسمى، وهو أسمى ثمرة وأنفس ما وَلَّدَهُ الحقد، ولا يهمّ آنذاك أإله الميتافيزيقا كان نيتشه أم إله المسيحية؟ وأشرنا سابقًا إلى أنّ حفّار القبور ليس هو مَن ينعى بل هو بعكس ذلك باحث صادق عن الله. والسؤال الحقيقي هو: هل سار نيتشه بعيدًا إلى الحدود القصوى التي بلغتها شجاعته الفكرية، بناء على تعريفه الشخصي لها: ليست الشجاعة هي المجازفة بتحطيم الأوثان، بل هي المجازفة بقصم ظهر الوثني نفسه (ID, 55). ولعلّ عمق التبصّر الذي يمتلكه زرادشت نيتشه بشأن ذاته يحوّله، وهذه هي المفارقة، إلى جلّاد ذاته: *Selbstkenner:* *Selbsthenker* (ID, 68)! أمّا الفيلسوف الذي ندين له بإبداع هذه «الشخصية المفهومية»، فإن عبارة نَعَم كبيرة» التي يوجّهها إلى الحياة التي أراد اكتشافها، قد قذفت به في ظلمات ليل موجود في الدرك الأسفل، بالقياس إلى «أفول الأوثان»، وهي ظلمات مسكونة بالوجهين التوأمين المسيح وديونيزوس (Dionysos): «ديونيزوس ضد المصلوب»: قد نجازف بالقول: كلّ شيء ضده(*).

وإذا كان ماريون يعتقد أن نيتشه لا يزال وثنيًّا، فلأنه لا يترك مكانًا، في رؤيته لشخص المسيح، لطرح السؤال الآتي: «ما الألوهية التي يشعر تجاهَها بوجود الإله؟» (ID, 87)، وهو سؤال يُحيلنا على علاقة بالألوهية تنطلق كليًّا من شعار وجود مسافة نعترف بوجودها. ولأنّه لم يستطع استكشاف هذا البديل، أطلق العنان مرّةً أخرى لآلة صنع الأوثان، ولكنه حرص على أن يتركها تعمل بطاقتها الكاملة: تحت شعار إرادة القوة والعود الأبدي! بهذا المعنى علينا أن نفهم التصريح الذي يرى «أن نيتشه يبقى وثنيًّا لأنّه ميتافيزيقيٌّ» (ID, 93)، بما يعني أنه بصفته «خاتم الميتافيزيقيين لا يدخل داخل المسافة» (ID, 96)، بالرَّغم

(*) تظهر الوثنية الفلسفية في إحالة الفلاسفة على آلهة الأساطير اليونانية، بدلًا من الإحالة على آلهة الكتب السماوية، كالإحالة على ديونيزوس «إله الخمرة والسكر». وعلى هذا النحو أعيد الاعتبار للخصائص الأدبية والفلسفية التي يتميّز بها آلهة يونان، بحكم الإلحاح على أهمية المرجعية اليونانية حتى في المجال الديني، بالقياس إلى إله الكتب السماوية الذي يُعدُّ إلهًا شرقيًّا. راجع كتاب فرانك الذي يبرز الأهمية الفلسفية التي يحتلها ديونيزوس: Manfred FRANK, *Der kommende Gott*, Suhrkamp. [المترجم]

من أن «الإحساس بالمسافة» مفتاح المعجم الذي يستعمله. «وثني من الزاوية التصوّرية، وشديد البعد عن الألوهية ـ وشديد القرب من الألوهية، بصفته شخصًا مهمومًا» (ID, 98): يضيف ماريون هذه الصورة التي يرسمها لنيتشه إلى الصور التي عرضناها في المجلّد الأول من هذا الكتاب.

وقد خلّف لنا هولدرلين، الذي يعترف هايدغر بأنّه قد اقترب من إمكان وجود فكر آخر غير فكر الأنطو-تيو-لوجيا[63]، كما يعترف بذلك لكلٍّ من نيتشه وكيركيغارد، «إرثًا غير مفكّر فيه» (ID, 159). والطريقة التي يفهم بها ماريون هذا الإرث تختلف اختلافًا عميقًا عن طريقة هايدغر[64]. ويستشفّ من النشيدين الكبيرين اللذين أبدعهما هولدرلين بالأزرق المعبود (*En bleu adorable*) وباتموس *Patmos*، وجود إشكالية انسحاب الإله التي تسمح بالسكن في المسافة بما هي مسافة. وكما أن إعلان «مات الله» على لسان معتوه نيتشه ليس مجرّد سؤال بلاغيّ، كذلك ليسَ سؤال هولدرلين: «هل يوجد مقياس فوق البسيطة؟» سؤالًا بلاغيًا خالصًا، إذ إنّ الشاعر يجيب بالسلب: «لا يوجد مقياس البتة». ومع ذلك، تُفيد القراءة التي يقترحها ماريون لباتموس *Patmos* وجود مقياس واحد، بشرط أن نتعلّم من «بلاد اليونان كيفيّة مغادرتها» (ID, 132)، وهو ما لم يكن هايدغر قادرًا عليه مطلقًا!

وتحيل هذه القراءة على تعليق هايدغر على البيت الشعري لهولدرلين الذي يقول: «شعريًا يسكن الإنسان هذه البسيطة» «C'est poétiquement que l'homme habite cette terre». وتتحقّق التجربة التي حصل عليها هولدرلين بشأن «انسحاب الآلهة» أو «افتقاد الله» *(Fehl Gottes)* «défaut de dieu»، بناء على عنصر «الأزرق المعبود» الذي يترك «حيّزًا تصبح فيه العبادة ممكنة» (ID, 110)، في الوقت نفسه الذي تمنعنا فيه هذه العبادة من تعظيم وثن. بهذا المعنى، يُحَمَّلُ انسحاب الله دلالةً «إخلائيّة» «kénotique» تذهب بنا بعيدًا عن البديل البسيط الذي يخيّرنا بين الغياب والحضور. وخلافًا لأودبب «الذي قد تكون له عين

---

(63) Martin HEIDEGGER, Ga 65, p.204.

(64) من أجل الاطلاع على تحليل شمولي لقراءة هايدغر ارجع إلى كتاب جان فرانسوا ماتي Jean-François, MATTÉI, *Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti*, Paris, PUF, 2001.

إضافية زيادة على ما ينبغي»، يدعونا هولدرلين إلى تصوُّر إمكان أن «يضع الله نفسه، بما هو انسحاب مرحِّب»، «مقياسًا، هو مقياس انسحابه نفسه» (ID, 118).

فكيف يتجلّى انسحاب إله «لا يحب الظهور» و«لا يُعطَى إلّا داخل المسافة التي يحتفظ بها وداخل المسافة التي يحفظنا داخلها» (ID, 132)؟ يتطلّب ذلك شيئًا أكثر من فكرة الخلافة الرسوليَّة التي يلجأ إليها ماريون في هذا السياق، وهو ينسى آنذاك أن خلفاء الرسُل لم يتحلّوا دائمًا بالخفَر الإلهيّ discrétion divine، بل ما وقع هو العكس. ويجب إيجاد «حامي الحمى» (أو قل بعبارة أفضل: إيجاد «راعٍ») يرعى هذه المسافة المؤسِّسة للألوهية. هذه بالتحديد هي صورة المسيح التي يقدِّمها لنا هولدرلين في قصيدة باتموس *Patmos*، وهي الصورة التي تفتتح بالأبيات المشهورة: «*Nah ist und schwer zu fassen ist Gott*» «قريب منك وصعب المنال هو الله»، وهي أبيات يبدو أنها قد أحدثت اضطرابًا في ذهن هايدغر بحيث حالت بينه وبين العناية بالمضمون «المسيحي» المتضمَّن في النشيد[65].

هذه هي الثغرة التي يسعى ماريون إلى تداركها من خلال تأكيد الصِّلة التي بين التجسّد incarnation والإخلاء kénose، وهي تسير مُوازيةً لفهم الخلاص الذي لا ينفصل عن تجربة épreuve المسافة. ويوحي النشيد المشهور الذي وضعه القدّيس بولس، وهو نشيدٌ يصف اتّضاع الابن الوحيد (Ph 2, 8-11)، بأن «تراجع الله في ماهيته نفسها يلتقي مقياس الابن المحتمل من الناحية الإنسانية» (ID, 141). و«التخلّي» و«الهبة» وجهان لعملة واحدة: المسافة. وسنرى فيما بعد أنّ هذه القاعدة تتحكَّم في بعض محاور «ظاهراتية الهبة» لدى ماريون.

وانطلاقًا من هنا، يغتني موضوع هولدرلين (وهايدغر) الخاص «بالسكن الشعري» بمعزوفات كثيرة لا يعلم عنها هايدغر شيئًا.

وإذا كان «السكن شعرًا» فوق هذه الأرض يعني القدرة على الإقامة في المسافة، فإن المسيح، الذي يطلق عليه هولدرلين لقب «الفريد»، قد يكون هو الشاعر ـ الأصل Archipoète والوحيد الذي تلقّى عطاء إلهيًّا وافرًا في لبّ

---

(65) بشأن هذه النقطة أحيل على دراستي:

«La trace de la trace: entre la langue idolâtre et la langue désencombrée». In Jean GREISCH (éd.), *Poésie, Philosophie, Mystique*, Paris, Beauchesne, 1999, p 61-125

إنسانيته. لقد استشعر هولدرلين، قبل نيتشه، الحاجة إلى المقابلة بين المصلوب وديونيزوس. ولكن هولدرلين، بخلاف نيتشه، يقاوم إغراء المقابلة بينهما، بغية بذل مجهود أفضل لضمِّهما. بهذا المعنى، يطرح ماريون معالم تأويل ظاهراتي للاتّحاد الأقنوميّ union hypostatique بين الطبيعة الإنسانية والطبيعة الإلهية في المسيح، بما يُوافِقُ نظرة هولدرلين إليه: «الإلهي الذي يعتمل داخل المسيح يحتمل القياس mesure، لأن الله أب» (ID, 137).

وإذا كان المسيح هو الوحيد القادر على الحفاظ على القياس المعتدل «دون خلط ولا تمييز»، فسببُ ذلك هو أن المسافة مؤسّسة لله الذي يُعَدُّ شاهدًا عليه. وبخلاف الأعداد الوافرة من شواهد التثليث الدِّيني التي نصادفها في تاريخ الأديان، يستمدّ التوحيد التثليثي الذي يعود إلى المسيح خصوصيته من واقع أن «الفقر يُوافِقُ الوفرةَ داخل الألوهية، لأن الله يحتمل مسافة الابن، وهذا ما يُرينا الروح إياه». وللسبب نفسه، تصبح «المسافة التي يتخذها الابن تجاه الأب مقياس الإنساني والإلهي، عندما يتخذ الابن صورة آدمية» (ID, 139).

ونضيف إلى ذلك وجهين آخرين للانسحاب:

إذ يتعلّق الوجه الأول بعلاقة المسيح بأتباعه الذين يقبلون «السير على خطاه». هم كذلك، أو قل: هم أول من يطالب بتعلّم التخلّي عن «صلة بالألوهية تصبح حاضرة أو غائبة على نحوٍ مباشرٍ» (ID, 144)، وهو ما لا ينسجم مع «الحنين إلى حياة مباشرة تحت الشمس الألوهية» (ID, 145). ويُبيِّنُ ماريون جيدًا أنه لا يزال في طور البحث عن مفهوم «ظاهراتي» للوثن والأيقونة، بدلًا من الاكتفاء بالبحث عن مفهوم إمبيريقي لهما، من خلال تأكيد أن «الأيقونة، من المنظور الشمسي، تتحوَّل مرّةً أخرى إلى وثن» (ID, 146).

وتتعلّق الصورة الثانية التي يتخذها الانسحاب بمشكلة تسمية الله. أليست الطريقة «النزيهة» لتقبّل انسحاب الله متمثّلة في الصمت النهائي الذي سنصادفه قريبًا لدى فتغنشتاين: «ما لا نستطيع الحديث عنه، يجب السكوت دونه؟ ومع ذلك، وبالرُّغم من تجربة افتقاد الله، وهي كذلك تجربة افتقاد الأسماء الإلهية، لم يَلُذ هولدرلين بالصمت. وسؤال: «كيف نحمل المسافة إلى اللغة، دون أن يؤدّي هذا الفعل إلى إلغاء المسافة؟» ليس سؤالًا يائسًا، خلافًا لِما نعتقده، ما

دامت ثَمَّةَ كلمات لقول: «ما لا يُقال في المسافة» (ID, 175). لكن ما هذه الكلمات، وبخاصّةٍ: ما جهة القول؟

ويدعو ماريون قرّاءه إلى السير على درب تيار خاص في الثيولوجيا السلبية، هو تيار ديونيزوس المنتحل Pseudo-denys في دراسته الأسماء الإلهية *Des noms divins* وعلم اللاهوت الصوفي *Théologie mystique*. وحتى إذا كانَ ديونيزوس يودّ «إكرام الأشياء التي لا تقال بصمت ورع»، فإنّه لم يحترم هذه التعليمات، كما لم يحترمها ممثلو الثيولوجيا السلبية من قبل ومن بعد. وقد كان يعلم أنها لم تكن أفضل طريقة لإكرام «الألوهية التي تعلو فوقَ الماهية وظلماتها». واعتقاد تجسّد الكلمة في البدن سمح له بتلمّس إمكان استعمالات أخرى للغة لا تشتغل فيها الكلمات بما هي علامات على شيء غائب إلى الأبد، بل تشتغل بصفتها «أيقونات لغوية» «icônes verbales»، مع استعمال هذه العبارة بمعنى يختلف عن المعنى الذي يخلعه عليها بعض المنظرين التحليليّين للاستعارة[66].

ولا تستطيع الكلمات أن تكون «إيقونات لغوية» إلّا ضمن قول مخصوص كلّيًا، أي ضمن ذكر الله *louange*. ولا تكتفي الثيولوجيا السلبية بقلب لغة الإثبات، وهي لغة محدودة جدًّا، لترجيح لغة السلب، وهي لغة يفترض أنها تسترجع هامش عدم التحديد الأصلي في المطلق. وتسعى الثيولوجيا السلبية إلى تحريرنا من الضوابط التي تفرضها اللغة القضوية propositionnel، سواء أكانت لغة الإثبات «kataphatique» أم لغة النفي «apophatique» من أجل تعبيد الطريق أمام ذكر الله louange.

هذه اللغة وحدها هي اللغة الموافِقَة للمسافة. بهذا المعنى، تمدّنا الثيولوجيا السلبية برؤية نقدية لفهم هايدغر للاختلاف الأنطولوجي الذي يظهر حينئذٍ كما لو كان آخر الأصنام. وبالرَّغْم من إلحاح هايدغر على مجانية هبة الكينونة، وهي كينونة لا تجد مقياسًا لها في قدرة الكائن ـ هنا، يشكّل الاختلاف الأنطولوجي حجابًا يحجب عنا وجود مسافة أكثر تأصُّلًا. وتُلاقي قراءة ماريون، في هذه النقطة الجوهرية، القراءة التي يقترحها هانس أورس فون

(66) W. K. WIMSATT et Monroe BEARDSLEY, *The verbal Icon*, Lexington, University of Kentucky Press, 1954.

بلتازار: فبالرَّغم من أن فكر الحدث *Ereignis* الذي يقترحه هايدغر، ابتداء من «التحوّل» الذي شهده سنة 1936، لا يكفّ عن استدعاء الهبة المقدّرة في الكينونة، وهي هبة لا تنفصل عن انسحابها، يظلّ فكرًا محكومًا بفكر الانتماء إلى الذات والتملّك. فهذا العجز عن التخلّي عن الذات هو الذي يشهد على احتفاظ فكر هايدغر بطابعه الوثني.

**التفكير في إلٰه متحرّر من الكينونة.**

عاد ماريون إلى مراجعة الأفكار نفسها، وسعى كذلك إلى بلورة افتراضاتها المسبقة بطريقة أكثر نسقية في الكتاب الذي يحمل معنى مُلبِسًا بِقصدٍ، الله من غير الكينونة *Dieu sans l'être*. ويتعلّق الأمر بمحاولة التأمل في عبارة شيلنغ التي تتحدّث عن «حرية الله بالنظر إلى وجوده الفعلي، بناء على خلفية تمييز الأيقونة من الصنم» (DS, 10).

ويفصح ماريون هنا، بأوضحَ مما فعله في كتاب الوثن والمسافة *L'Idole et la distance* عن الحاجة الماسة إلى بلورة «ظاهراتية مقارنة للصنم والأيقونة» (DS, 17). وبدلًا من تناول هذه العبارة، تناولًا فجًّا، بمعناها الوصفي، يجب التسليم بأن «طريقة النظر تقرّر ما يمكن رؤيته» (DS, 17). ولا يرمز اللفظان: «صنم» «idole» و«أيقونة» «icône» إلى فئتين من فئات الموضوعات الجمالية، ('تقديس أشياء fétiche' هنا أو أيقونات روسية هناك)، بل يرمزان إلى طريقتين مختلفتين في تصوّر الألوهية، وقبل ذلك، إلى طريقتين مختلفتين تسمحان للألوهية بالنظر إليك. والنظر الذي يصف موضوعًا ما بصفة الصنم يتعامل معه بصفته ما يشبعه: فَـ «لا يسلب الصنم الألباب لِشدَّةِ ظهوره إلّا لأن النظر ينظر إليه بكلّ تبجيل. ولا يُثيرُ الصنم الانتباه إليه إلّا ما دام النظر يجرّه كلَّه إلى دائرة ما يستوجب النظر ويعرضه في تلك الدائرة ويستغرقه فيها» (DS, 19). ويظلّ كلّ شيء محلّ نظر: فعلى الظاهراتي الكشف عن ماهية «النظرة التي تصنع الصنم» خلف تعدّد التشكلات (DS, 19). ويستطيع الأسلوب الذي يختاره الفلاسفة في النظر إلى الواقع أن يُسهِمَ هو أيضًا في إيجاد أصنام، مع فارق وحيد، هو أن الفيلسوف سيسمّيها بمسمى مختلف: إذ ستكون هي المفاهيم التي يحتاج إليها من أجل اختزال العالم (أو الله) في الفكرة التي يكوّنها عنه.

أفلا يجوز لنا أن نقول الشيء نفسه عن النظرة التي تمثّل مصدر الأيقونة؟ لا يجوز ذلك في هذه الحالة بالذات: إذ تحاول هذه النظرة «أن تجعل ما لا يقبل الرؤية في ذاته قابلًا للرؤية، وهي تسمح نتيجة لِذلك للمرئي بالإحالة على شيء آخر غير ذاته، دون أن يُستحضَر هذا الآخر فيه أبدًا» (DS, 29). و«لا يجعل مرئيًا إلّا بفضل توليد نظرة لامتناهية» (DS, 30). ويُسقط ماريون على الأيقونة التحليل الشهير épiphanie الوجه الآخر في كتاب الكلية واللّامتناهي *Totalité et Infini*. من هذا الجانب أو ذاك، يتعلّق الأمر بعمق لامتناهٍ يتعالى على أيّ تأمل جمالي.

وما دُمنا نعرف طبيعة الفكر، كما هي عليه، فهل يستطيع «المجهود الذي يبذله المفهوم *[Anstrengung des Begriffas]*» وتبذله الرغبة الصادقة في الفهم، على وَفْق تعريف هيغل لها، ابتكار مفاهيم «أيقونية؟» يضع ماريون أركان نقد الوثنية المفهومية الذي يضع «الإله الأخلاقي» الكانطي نصب عينيه، كما يهمّ النقد إعادة تأويل النيتشوية ونقد هايدغر للأنطو-تيو-لوجيا، بعد اقتناعه بأن «المعرفة المطلقة» الهيغلية تنتمي إلى منطق الوثنية. ويرى ماريون أن البحث عن «إله أكثر ألوهية» يقتضي «التفكير في الله بلا أيّ شرط، ولا حتى شرط الكينونة» (DS, 70)، بصرف النظر عما نقصده بالكينونة: أنقصدُ بها فعل الوجود *actus essendi* في إطار ما يدعوه جيلسون (Gilson) «ميتافيزيقا الخروج» أم نقصدُ «حقيقة الكينونة» التي يتحدّث هايدغر عنها.

أليس هذا طريقًا مسدودًا؟ يجيب ماريون عن هذا السؤال الذي كان يطرح عليه باستمرار من آفاق متباينة جدًّا بتحدٍّ جديد. فهو لا يكتفي بتعريفنا بلبّ تصوّره للظاهراتية، بل يحدّد كذلك مقاربته لبعض الظواهر الدِّينيَّة: «لا يهب الله ذاته للتفكير بلا وثنية إلّا انطلاقًا من ذاته فقط، بل يهب ذاته للتفكير بما هو حبّ، وعليه بما هو هبة. وبعبارة أفضل، بما هو هبة أو عطاء للفكر، بما هو هبة تهب ذاتها للتفكير. والتفكير الذي يُعطَى يستطيع وحده التعاطي مع عطاء الفكر. لكن ماذا يعني عطاء الذات للفكر إلّا أن يكون فعل الحبّ؟» (DS, 75).

وتغتني الطريقة التي بلور بها هايدغر هذه المسألة ببعد غير مسبوق في دروسه المشهورة ماذا نعني بالفكر؟ *Qu'appelle-t-on penser?*: ما يدعونا إلى التفكير، هو أولًا ما يهب ذاته للتفكير! ولا شكّ في أنه، لا يكفي استبدال المصطلحات بغية تحصيل إدراك أهميّة هذا الانزياح. بل يجب، بعكس ذلك، تكرار مسار هايدغر

في كتابه ما هي الميتافيزيقا؟ *Qu'est-ce que la métaphysique?* من خلال وصف التجربة الضمنية. وهذا ما اجتهد ماريون في فعله في تأويله الظاهراتي لتجربة القنوط الجذري الذي دفَعَ سِفْر الجامعة في الكتاب المقدّس إلى الاستنكار: «باطلُ الأباطيل، كلّ شيء باطلٌ» (Qo 1, 2). والدرس الذي تقدّمُهُ هذه التجربة للفيلسوف، وهي التجربة التي قدم لها دورر (Dürer) في لوحته الكآبة *la Melancholia* تجسيدًا مصوّرًا، هو وجود اختلاف آخر غير الاختلاف الذي يحدث بين الكينونة والكائنات والذي يفصح عنه القلق angoisse. وينتقل هذا الاختلاف بين الحبّ نفسه والعالم الذي يَسِمه بسِمة العبث. وتحتمل العبارة التي ينطق بها ليفيناس «باطل الأباطيل: صدى أصواتنا التي تُعَدُّ جوابًا عن النزر اليسير مما يبقى أمامنا من الصلوات؛ وهو جواب يسقط تحت أقدامنا أنفسها، في الحالات المشابهة للحالات التي تعقب الغيبوبة بفعل مخدّر. والغير هو وَحدَهُ الذي لا نستطيع التخلّي عنه في خضم كلّ هذا القنوط»[67]. ويكتسب معنى آخر إذا قبلنا دعوة ماريون إلى أن نجعل الحبّ الوجه الآخر للقنوط. وتجد هذه الدعوة تسويغها الإضافي في واقع أنه في أسفار الكتاب المقدّس الحِكْميَّة يوجد تجاوب بين صوت سِفر الجامعة الذي فقد براءته الأولى ونشيد شَولَميَّة Sulamite، وهو نشيد الأناشيد.

«منطق عجيب وغير متوقّع»: «الأزمة الشائكة في المحبّة charité».

تندرج كلّ التأملات السابقة في أفق وحيد، وهو ما تفسره الدِّراسات المجتمعة تحت عنوان يُعَدُّ عنوانًا ملغزًا بقدر ما يُعَدُّ عنوانًا واعدًا: مقدّمات في المحبة *Prolégomènes à la charité*. وبعدما حلّ ماريون على التوالي «بتراب اللاهوت المحفوف بالأخطار» ثم سار فوق «الرمال المتحرّكة للظاهراتية» (PC, 8)، كان يهتدي بالعبارة الرائعة التي نطق بها رامبو: «الحبّ مقياس كامل أعيد ابتكاره ومُسَوِّغٌ عجيب غير متوقع»، من أجل إظهار أن مشهد العالم الواقعي يعرف هيمنة قوتين متعارضتين ومتمثلتين في الكراهية والحبّ، نجد «منطقين» متعارضين لا يكفّان عن التناحر فيما بينهما: هما منطق العقلانية الحسابية و«البناء الأكسيومي axiomatique الذي لا نظير له» في المحبّة (PC, 7 charité).

(67) Emmanuel LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, p.31.

ويمثّل التأمل الذي يفتتح به هذا المجلّد الذي مدارُهُ على الشر بصفته «سرًا ملغزًا يتخذ صورة عدم الإنصاف»[68] معبرًا ضروريًا إلى محاولتنا تقويمَ إسهامَ ماريون في فلسفة الدِّين. وبصرف النظر عن مسألة أن هذا التأمل يضعنا على الطرف النقيض من طرف تعريف الشر بصفته مجرد حرمان من الخير، يقترح علينا تأويلًا جديدًا للقضايا التي أثارها كانط في مقالة في الشرّ الجذري *Essai sur le mal radical* والتي بيّنّا أهميتها الخطيرة لفلسفته في الدِّين.

ويُظهِرُ ماريون، وهو في ذلك أقرب إلى نيتشه من هايدغر الذي لم يكن مكترثًا، على ما يبدو، لهذه المسألة، أن المنطق الدفين في عدم الإنصاف هو روح الانتقام. إذ تصرخ كلّ معاناة ويصرخ كلّ شر ألمَّ بنا، طلبًا للانتقام ويبحثان عن أظناء بغيةَ وضعهم في قفص الاتهام. وكلما ازدادَ الشرّ إيلامًا ازدادَ الاتهام عنفًا. ونحن لسنا بعيدين هنا عن المنطق المُضَمَّن في عنف عقلية الضحية، كما يحلّل ذلك رينيه جيرار (René Girard): «يَسْهُلُ دائمًا إيجاد متهم يستحق الإدانة؛ إذ يكفي التقاء أوّل بريء يصادفك في الطريق» (PC, 19).

ويلتفت منطق الشرّ إلى استراتيجيَّة الإدانة الجماعية، بل إلى إدانة الكون برمّته، حينما لا يستطيع التوصّل إلى متهم ـ قد ثبتت مسؤوليته بصورة قطعية، «لنتهمهم جميعًا، سيجد الشرّ دائمًا أولياءه!» (PC, 19): قد يكون هذا هو المسكوت عنه وراء العبارات التي يحكيها سيزير دهايسترباخ (Césaire d'Heisterbach) عن أرنو أرموري (Arnaud Armaury) خلال تطويق بيزيي (Béziers) سنة 1209: «اقتلوهم جميعًا، سيتعرّف الله أولياءه»!

ويمثل الله نفسه المتَّهم النموذجي، لأنّه «يتقبّل على نحوٍ عجيبٍ وصامتٍ الاتهام الذي ضاق ذرعًا بالشرّ الكوني»، إذا سرنا بمنطق الانتقام والاتهام إلى نهايته القصوى (PC, 22). ولا تكتفي هذه الأطروحة بإلقاء ضوء كاشف جديد

---

(٦٨) ترجع جذور هذه العبارة إلى القدّيس بولس: سرّ الإثم (الرسالة الثانية إلى التسالونيكيّين ٢، ٧).

على استراتيجيات التيوديسيا(*) الكلاسيكية، التي ينتمي فيها هاجس تبرئة الله من تهمة مسؤوليته عن الشرّ في العالم - في صورة إنكار التهمة - إلى منطق الانتقام نفسه. وفي الوقت نفسه، تسلّم هذه الأطروحة بتأويل أصيل «الموت الله»: «بالنسبة للعالم فإن الإله الخيّر الوحيد هو إله ميت» (PC, 23).

وتذهب الحجّة الأقوس في هذا التأويل (حيث لا ننظر أبدًا إلى الشرّ إلّا من زاوية الضحية الذي يصرخ من أجل الانتقام، ولا ننظر إليه أبدًا من زاوية الاعتراف بالخطايا، وهو المنظور الذي يفضّله ريكور في مقالته رمزية الشرّ *La Symbolique du mal*) إلى أنّ منطق الانتقام منطق انتحاري في جوهره، وإن كان لا يقود مباشرة إلى الانتحار. والانتحار هو الصورة النموذجيّة التي يتخذها «الشرّ الأخير» وهو أصدق تعبير عن الكوجيتو التي يعرّف نفسه بالقول الآتي: «أنا أكره (ذاتي)، إذن أنا موجود، لكنني لا أستحق الوجود». ويقترح ماريون علينا ألّا نَعُدَّ الانتحار فعلًا غير عقلاني، بل ينبغي أن نَعُدَّهُ تعبيرًا جامحًا عن الرغبة في السيطرة، وهي رغبة عقلانية كاملة و«منطقية» تميّز عقلية الانتقام. وقد نجازف بالقول إن هدفَ الانتحاري هو الارتقاء إلى منزلة الموجود علّة ذاته *causa sui* أو إلى استرجاعها، وهو ما تقدّم له آميلي نوتومب (Amélie Nothomb) شهادة حيّة مذهلة بقدر ما هي عميقة في كتابها ميتافيزيقا الأنابيب *Métaphysique des tubes*[69]. فلا أحد يحول دون الانتحار، من خلال تنبيه المنتحر إلى التناقض الإنجازي الذي يتضمّنه فعل «لا يكتفي بأن يبدّد مع الحياة مُسَوّغات استمرار الحياة، بل يقتل كذلك مع الحياة نفسها مُسَوّغات استمرار الحياة» (PC, 30).

وبالرّغم من أننا قد نتحدّث في مثل هذا المنطق عن فعل خداع، وبالرّغم من إمكان إرجاع «سرّ عدم الإنصاف» إلى «أبي الكذب» الذي يتمثّل في الشيطان، لا مانع من الحديث في هذا المقام عن وجود «منطق». وتخرج

---

(*) التيوديسيا théodicée كلمة يونانيّة معناها الحرفيّ تسويغ اللّه. وهي تعني في أصل مدلولها أنّ معرفة وجود الشر في العالم لا تُبطل في العقل البشريّ قدرته على إثبات ضرورة الوجود الإلهيّ. ولقد تطوّر هذا المدلول حتى انقلبت التيوديسيا حاملةً لمعنى المعرفة الطبيعيّة العقلية للوجود الإلهيّ وللطبيعة الإلهيّة. [المترجم]

(69) Amélie NOTHOMB, *Métaphysique des tubes*, Paris, Albin Michel, 2000.

قسوة هذا المنطق إلى واضحة النهار (أو قل: تظهر في غياهب جحيم مغلق à enfer fermé، ونحن نستوحي هذه العبارة من استنباط فكرة الجحيم الذي يقترحه ماريون علينا) حينما توجّه روح الانتقام سهامها إلى الموتى أيضًا. ويزوّدنا تاريخ البابوية بمثال فريد يثير الاشمئزاز ونجد له صدى أدبيًا في رواية الأديبة جيرترود فون لوفور (Gertrude von Lefort). يتعلّق الأمر «بالمجمع المأتميّ» الذي التأم في يناير من عام 897 بمدينة سبوليت Spoléte بإيعاز من البابا إسطفانُس السادس (Étienne VI) (896-897) الذي أمر بإخراج جثمان البابا فورموسُس (Formosus) (891–896) بعد مرور تسعة أشهر على وفاته، من أجل خلعه عن العرش وإلغاء كلّ المراسيم التي أصدرها إبّان حكمه البابوي.

ولا يشبه جحيم ماريون جحيم سارتر في شيء: فليس «الآخرون» هم الجحيم، بل هو «غياب أيّ آخر» (PC, 31). ويسير تأويل الجحيم هذا بصفته ما يكذب وما يحبس في خط مُوازٍ لتأويلٍ أصيل لصورة الشيطان: فالشرّ هو «الشرّ بلحمه وعظمه» الذي لا هوية أخرى له غير العصيان إلى الأبد. «اسمي هو لا أحد»: يحمل الشيطان أيضًا الاسم العلم نفسه هذا الذي يسمح لأوليس، وهو الرجل الداهية، بالإفلات من مغارة السيكلوب Cyclope وهم عمالقة لكُلٍّ منهم عين واحدة في جبهته، ويستحق الاسم الذي يحمله الشيطان بأن ينقش بحروف من برونز على أبواب الجحيم. ومن خلال الذهاب بعيدًا في تأويل شرّ عدم الإنصاف، والشرّ الأخير الذي يشكله الشرّ في ذاته، يجعل ماريون الشيطان «المعتوه المطلق» «l'idiot absolu» (PC, 38). ولا يوجد ما هو أكثر «همجيّة وشراسة» من الشرّ «الحاضر بذاته بغير وجود ذات» (PC, 45)، لا لأنه يفتقر إلى ذكاء، بل لأنه لا يمتلك هوية أخرى غير هويته الذاتية (من المعجم اليوناني *idion* الذي يعني «الذاتي»، الذي يرجع حصريًّا إلى ذاته عينها)، بمعنى أنه غياب كامل لأية هوية. وكما أن العدم الذي نستشعره في القلق angoisse ليس مجرّد فراغ، لا يفتأ الفراغ المثير للدوار كذلك يفتننا، ولا يكفّ من ثَمّ عن «غوايتنا».

بإزاء هذا الإغراء المخيف[70] يبرز السؤال الآتي: «الإرادة ضد منطق الانتقام ـ ما الحرية التي تجيز ذلك؟» (PC, 42). وهذا السؤال صدى للسؤال

(70) العبارة الألمانية المقابلة هي عبارة *Anfechtung* التي اكتشف فيها هايدغر خصوصية الإغراء الديني، بخلاف الإغراء الأخلاقي *Versuchung*. راجع هايدغر Ga 60, p.209.

الذي طرحه كانط في ختام مقالة في الشرّ الجذري *Essai sur la mal radical*: كيف تستطيع الحياة أن تدبّ مرّةً أخرى داخل حرية تعلم أنها جريحة في جذورها؟ لا الافتراض الضمني («الشرّ الأخير»، لا «الشرّ الجذري») ولا وجه الحرية يحتفظان بالهوية نفسها من هذا الجانب أو ذاك. والإجهاز الحديث على الميتافيزيقا يدخل تغييرًا عميقًا، بلا شكّ، على المعطى الأخلاقي. ويقيم نيتشه والبيروقراطيات الكلّيانية الدليل على ذلك: إذ «لا تنزل الميتافيزيقا الآفلة أمام أعيننا الأخلاق منزلة أخرى غير منزلة: الإقالة» (PC, 56).

والواقع الذي يشهد بأننا حاليًا في وضعٍ ربّما لا تستطيع فيه «الأخلاق أن تصبح موضوع تفكير» (PC, 57) ـ أو تتخلى فيه عن أيّ تأسيس فلسفي، وهو ما كان يُعلِنُهُ فتغنشتاين، وهو الفيلسوف الذي يصعب علينا اتهامه بمحاباة النيتشوية ـ لا يعني أبدًا أن الأخلاق أصبحت متعذّرة، أو قل عديمة الجدوى. والطريقة التي يعرف بها ماريون الفعل الأخلاقي الحقيقي أقرب إلى ما كتبه سوفوكلس (Sophocle) في مسرحية أنتيغون (Antigone) منه إلى الحكمة العملية *phronèsis* الأرسطية أو إلى الأمر القطعي impératif catégorique الكانطي: فَـ «الفعل الأخلاقي هو الفعل الذي يختار فهم ذاته على أنه كذلك، وهو يواجه آنذاك عوارض الحياة أكثر مما يواجه خطرًا محدّدًا، وهو ما يمثّل مجازفة أكثر مما يمثّل خطرًا. فالفعل الأخلاقي هو الفعل الذي يقبل الادّعاء الواهم أنه كذلك ويؤدّي ثمن ذلك الادّعاء الواهم، كما لو كان الأمر لا يتعلّق بوهم» (PC, 59). وسينتاب الكانطيين والكانطيين الجدد، والأرسطيين والأرسطيين الجدد شعور مقلق «بالانقلاب الجذري للعلاقات بين الحرية والعقلانية»، وهو الانقلاب الذي تتضمّنه الأطروحة التي تفيد أن «الميتافيزيقا لم تَعُد تضمن شروط إمكان الأخلاق، ولذلك يتطلّب الأمر من الأخلاق نفسها أن تتكفّل بضمان شروط إمكانها أنفسها» (PC, 62). والمبدأ الأول الذي تقوم عليه «الأخلاق المؤقتة» عند ماريون هو مبدأ «حرّيّة أن تكون حرًّا» لا مبدأ تقرير المصير ـ والأخلاق المؤقتة هي الأخلاق التي يقتضيها وضعنا التاريخيّ، حينما يتعذّر علينا الاعتماد بعد ذلك على الميتافيزيقا للتزوّد بقاعدة عقلانية تقوم عليها أفعالنا.

إن فكرة الحرية هذه تستدعي تمفصلًا آخر في مسألة الشرّ غير التمفصل الذي أهّل كانط لوضع ارتباط وثيق بين سؤال: «ما الذي يجب عليَّ فعله؟» وسؤال: «ما

الذي يجوز لي أن أرجوه؟»، وهو ما يسمح لنا بالانتقال بطريقة «عقلية» و«نقدية» من الأخلاق إلى الدِّين. والطريق التي ينتهجها ماريون طريق أكثر «نقدية» بلا منازع، بالمعنى الذي يفيد أنها محفوفة بأخطارٍ أكبر. والعبور من الأخلاق إلى الدِّين ليس «عبورًا»، بل هو «أزمة»، أي إنّه تجربة غير مألوفة *experimentum crucis*، تظهر إلى الوجود حالما نبحث عن استثمار مبادئ التحليل القصدي، بغية فهم ماهيَّة الحب. ولا يمكن إنجاز هذا التحليل إلّا إذا «أرغم الوعي عليه» (PC, 102)، أي من خلال إحداث انحراف عن المركز الذي عادةً مّا يتجه النظر إليه في حركة «مضادة لكلّ قصدية» (PC, 111)، كما هو شأن وصف ليفيناس لتجلّي وجه الغير.

أفلا يؤدّي ذلك إلى الاعتراف بأن الفكر الذي يعلن حقَّ الانزياح عن المركز بمثل هذه الجذرية لم يعد ينتمي إلى الظاهراتية بالمعنى المتداول لدى هوسرل؟ سألخصّ المكتسبات الأساسية للمجموعة الثانية من النصوص بالقول إنها تدعونا إلى إحداث تواز بين «سرّ عدم الإنصاف» وتصوّر باسكال لمقام المحبّة charité، قبل أن نفحص كيفيَّة ردّ ماريون على هذا الاعتراض، من خلال وضع أركان «ظاهراتية الهبة». ويتحوّل السؤال الكانطي: «ما الذي يجوز لي أن أرجوه؟» إلى سؤال: ما الذي يُعطَى في الختام أمام التفكير داخل المحبّة، حيث يتحوّل ما عداه، قياسًا إليه، إلى «مجرّد ظلّ وشكل خارجي» وحيث يستمر ذلك المعطى في الوجود حتى في حالة انطفاء شمعة الإيمان والرجاء؟

## الإرجاع والهبة والنافلة surcroît: الدِّين في أفق ظاهراتية الهبة.

يبقى علينا أن نفحص فكرة الظاهراتية المتضمّنة في أعمال ماريون وأن نقوّم مدى خِصْبِها من زاوية ظاهراتية الدِّين. ونحن نواجه في هذا المقام أيضًا ثلاثية جديدة من الكتب: الإرجاع والهبة (1989) *Réduction et donation*، بناءً على المعطى *Étant donné* (1997)، نافلة القول (2001) *De surcroît*. وأحيل على الصفحات المقابلة من كتابي عن الكوجيتو الهيرمينوطيقي *Cogito herméneutique*[71] من أجل تحليل الافتراضات النظرية الضمنية المبثوثة في القسمين الأولين من هذه الثلاثية. وما يثير اهتمامنا، من الزاوية التي نعتمدها، هو الكتاب الثالث.

---

(71) *Le Cogito herméneutique*, Paris, Vrin, 2000, p.39-44.

**«على قدر الإرجاع، تكون الهبة»: الهبة في قلب الإرجاع.**

ثَمَّةَ هدفٌ واحدٌ للدراسات التقنية التي يفردها ماريون لمقارنة تصوّر هوسرل بتصوّر هايدغر للظاهراتية، هو: «جعل الهبة في قلب الإرجاع، ومِن ثَمَّ في قلب الظاهراتية» (RD, 5). ولا شكّ في أنّ هذه الصياغة تفترضُ متابعة ماريون في أفق محاولة «استخراج المقاربة الظاهراتية بما هي كذلك» (RD, 9)، من خلال الإقدام على ما يشبه المراجعة الكاملة لمبادئها المؤسسة. والذي أقولُهُ هو أنّ الأمر يتعلّق بمراجعةٍ هَدَفُها تشغيل محرّك الظاهراتية «بأقصى طاقته الممكنة»، إن شئنا استثمار صورة حسية بعض الشيء، وهو ما لم يوفّق إليه هوسرل ولا هايدغر على ما يراهُ ماريون، بحكم أنهما لم يقدّرا ما يتضمّنه مفهوم «الهبة» *(Gegebenheit)* الظاهراتي حق قدره.

وتختلف أسباب الإخفاق لدى هوسرل وهايدغر: فقد انبهر هوسرل بالهبة بحيث لم يَنظُرْ في منزلتها أو امتدادها؛ في حين جعلها هايدغر خادمةً لتصوُّرِهِ للهبة المصيرية للكينونة donation destinale على وَفْق الأجناس التي يتخذها الحدث *Ereignis*. فهذا هو سبب الحاجة إلى ظاهراتية مغايرة مُسَخَّرَةٍ «الفحص الهبة بما هي هبة»، في الوقت نفسه الذي تبرز فيه أن «الهبة لا تقود الظاهراتية لزومًا من البداية إلى سؤال الكينونة» (RD, 63). ودون أن نستطرد في المناقشة النقدية للقراءة التي يبلورها ماريون لهوسرل وهايدغر في كتابه الإرجاع والهبة *Réduction et donation*، فإن ما يتعلّق بموضوعنا هو أن تلك المناقشة تفضي إلى القاعدة الآتية: «على قدر الظهور، تكون الكينونة» (RD, 303) التي تسلّم بوجود تلازم قوي بين فكرة الإرجاع وفكرة الهبة. وتحجب عنا القاعدة الأولى التي نجد صياغة لها لدى هايدغر وجود قاعدة ثانية أكثر أهمية: «على قدر الإرجاع، تكون الهبة» (RD, 303).

وتسمح هذه القاعدة لماريون بتمييز ثلاثة أساليب إرجاع، تقابلها ثلاثة مظاهر هبة.

1. ففي مرحلة كتاباته الديكارتية، يصف ماريون «الإرجاع المفكّر» «réduction cogitative» الذي ابتدعه ديكارت. إذ يسلّم بأنّنا «حين نفكّر في الأفكار المتباينة التي بداخلنا، يسهل علينا الانتباه إلى أنه لا يوجد اختلاف كبير

بينها، إذ إنّها مجرّد أنماط تفكير[72]. وترمز عبارة الإرجاع المفكّر إلى أن «فعل التفكير *cogitatio* ليس جنسًا مخصوصًا من أجناس التفكير ولا صنفًا من الانفعالات التي ينفعل لها الذهن انفعالًا خاصًا، بل هو معالجة كلّ ما يأتي إلى الوعي الذي يجعله موضوع تمثّل، أي *modus cogitationis*» (QCl, 32). ويمثّل الاعتقاد والمعرفة والإرادة والرغبة والإحساس طرائقَ مختلفة في التفكير؛ إلّا أنه من زاوية نوع التفكير، أي من زاوية فعل التفكير *cogitatio* ويمكننا وضع كلّ تلك الأفعال في المستوى نفسه. وقد تأسست صورة الإرجاع المتعالي، في نسختها لدى كانط أو لدى هوسرل، في خضم هذا «الإرجاع المفكر». والهدف الذي يرمي إليه هو تأسيس عالم من الأشياء ينتسب إلى الأنا القصدي والمؤسس، مع إهمال كلّ ما لا يمتّ بصلة إلى مملكة «عالم الأشياء الموضوعي» «l'objectité» «*Gegenständlichkeit*».

2. ويستنفر التحليل الوجودي لدى هايدغر إرجاعًا آخر نستطيع أن نطلق عليه عبارة الإرجاع المتصل بالمقولات الوجودية réduction *existentiale*، إذ إنّ الكائن ـ هنا (الذي لم يَعُدْ أنا *ego* متعاليًا) يكتشف في أثناء تحليل الأنماط المختلفة للكينونة المنتمية إليه إمكان فهم معنى الكينونة في أفق الزمانية الذي لا يمكن تجاوزه. ولا يتضمّن هذا الإرجاع المتصل بالمقولات الوجودية existentiale، كما يُبَيِّنُ ماريون، مراجعة نقدية للإرجاع المتعالي لدى هوسرل، بل يستنفر كذلك تأويلًا بالغ التحديد للكوجيتو الديكارتي.

3. ويبقى علينا تصوّر إمكان إرجاع ثالث، هو إرجاع أكثر جذرية وغير مسبوق، «يهب الهبة نفسها» (RD, 305) لذات لم تَعُد أنا متعاليًا، ودون أن تُختزَل بإزاء ذلك في التعريف الرسمي الذي يعرّف به هايدغر الكائن ـ هنا *Dasein*: «الكائن الذي يتعلّق فيه الأمر بكينونته داخل وجوده الفعلي نفسه»، أي الكائن الذي لا يفهم إلّا من خلال مصطلحات «الهاجس المقلق» «Sorge». وهكذا، ترتسم معالم الرسالة الخاصة التي تقوم عليها ظاهراتية الهبة: «التفكير في الهبة بما هي هبة» (RD, 305).

---

(72) *Principes*, I § 17 (*Œuvres et lettres*, p.578).

**«Id quo majus donari nequit»: مفارقات ظاهراتية الهبة.**

ينبّهنا السطر الأخير من كتاب **الإرجاع والهبة** *Réduction et Donation* على أن مشروع «التفكير في الهبة بصفتها هبة غير مشروطة في الأصل» يتطلّب «بلورة مفارقات صارمة وجديدة» (RD, 305). ويحق لنا أن نَعُدَّ كتاب بناءً على المعطى *Étant donné*، الذي يمثّل القلب النابض في ثلاثية الظاهراتية لدى ماريون، عرضا شموليًا لكل هذه المفارقات. وتمثّل المجلّدات الخمسة التي تؤلّف هذا الكتاب رحلة شاقة بكلّ المقاييس في دروب الظاهراتية التي لا يمكن استعراضها كلّها هنا. وأُحيل في هذا المقام على الدِّراسة التي أفردتها لهذا الكتاب[73]، ولذا يكفي أن أذكر بالتصميم العام للكتاب.

إذ يسلِّط المجلد الأول الضوء على المعنى الظاهراتي الذي يقال بالذات عن مصطلح «الهبة». ويرمز تحديدًا إلى واقع بسيط يفيد أن الظاهرة تهب نفسها (ED, 100) ولا يمكن فهم تلك الظاهرة إلّا في حدود هبتها والوجوه التي تتخذها تلك الهبة. وبإمكان الظاهرة البروز، بل عليها البروز، لكن السبب الوحيد لذلك هو «أن الظاهرة تهب ذاتها» (ED, 102): هذه هي الأطروحة التي تقرّر إمكان ظاهراتية الهبة نفسه. والنتيجة المترتّبة عليها تتمثّل في القاعدة التي مفادُها: «على قدر الإرجاع، تكون الهبة»، وهي القاعدة التي تتحوّل إلى «مبدأ المبادئ» في ظاهراتية جذرية كليًّا.

ويتلوّن المجلّد الثاني بألوان أكثر سجالية. إذ يدفع ماريون عن نفسه في هذا المجلّد الاعتراض الذي يفيد أن ظاهراتية «الهبة» لديه تُفسد المحايثة الظاهراتية، بعد إضافة بُعد مفارق إليها، هو بُعد «الهبة». فيرى ماريون أن مردّ هذه الشبهة هو اللبس المتصل بالصلة بين أفكار «الهبة» «don» و«العطاء» «donation». وسيصبح الاعتراض مُسَوَّغًا لو كان المفهوم الظاهراتي للوهب مجرّد ترجمة «غير واعية» للمفهوم السوسيولوجي (مارسيل موس: **مقالة في الهبة** *Essai sur le don*) أو ترجمة للمفهوم اللاهوتي للهبة (الذي تُحيل فيه كلّ هبة على وهّاب).

---

(73) «إنها ذاتية ولا تُعطي شيئًا مفارقات ظاهراتية الهبة»، *Tranversalités*, revue de l'Institut catholique de Paris, n° 70 (avril-juin 1999), p. 27-54.

والحال أن المذهب الظاهراتي الجذري الخاص «بالعطاء» هو الذي يسمح بتوضيح الدلالات المتعدّدة التي تكتنف هذه الظاهرة الأنثروبولوجيَّة الأساسية التي ندعوها «هبة».

ويحتلّ المجلّدان الثالث والرابع منزلة خاصة في مساءلتنا، لأنّهما يركّزان على مفهوم «المعطى»، ولأنّهما يوضحان مفهوم التجربة المتضمّنة في فكرة العطاء. ولا تفنّد ظاهراتية الهبة فكرة هوسرل عن الظاهراتية بصفتها «مذهبًا إمبيريقيًا متعاليًا»، دون أن يعني ذلك أبدًا أنها تتهرّب من محايثة التجارب المعيشة في الوعي من خلال الالتجاء إلى الوجود المفارق transcendance. إنها إنّما تجتهد في توضيح طبيعة «المعطيات أو الهبات الموهوبة» التي تعنى بها والتي لا سبيل إلى الكشف عن وجودها الواقعي من خلال العودة إلى العلاقة العلّية.

«الظواهر المشبعة» وإمكان «تجربة ثانية».

نعثر في المجلّدين الرابع والخامس على الأطروحات الحاسمة بامتياز من زاوية الفحص الذي نقوم به. ويحتمل مفهوم «المعطى»، كما يفهمه ماريون، درجات مختلفة، أي إنه يقتضي التفريق بين أنماط مختلفة من الظواهر، بحسب الصّلة التي تُقيمها بالحدس. وهكذا، يُفَرِّقُ ماريون، من خلال استثمار لغة شديدة الإيحاء، بين الظواهر «الفقيرة حدسًا» والظواهر «العامة» والظواهر «المشبعة حدسًا»، التي يتجاوز فيها حدس العني القصدي visée intentionelle. ويمكن بلورة هذه المفارقة التي يواجهنا بها هذا التفريق من خلال إيجاد صياغة جديدة للشعار الذي يستهلّ به جورج أورويل (George Orwell) كتاب مزرعة الحيوان *Animal Farm*: «كلّ الظواهر متساوية فيما بينها، لكن بعض الظواهر أكثر تساويًا من الظواهر الأخرى». فإذا سلّمنا بالامتياز الذي يحظى به العطاء بلا استثناء، فستصبح الطريق معبّدة أمام «الحيّز المشترك topique الخاص بالأنماط المختلفة من الظواهر». وقد اختيرت كلمة «topique» بعناية فائقة من أجل تأكيد أن الأمر يتجاوز مجرّد تقديم تصنيفات بسيطة: إنها تعادل تنوّع مظاهر الكينونات بالمعنى الذي يذهب إليه هايدغر.

هنا بالتحديد تطرح ضرورة «إحداث انقلاب على التعريف المشترك للظاهرة» (ED, 277) نفسها بإلحاح، حينما يحتكم هذا التعريف إلى السؤال الآتي: «ما وجوه الخاصّية الظاهرية phénoménalité وما الدرجات المعتمدة في تطبيق التعريف المتصل بمفردات العطاء، أي كيف يستطيع هذا التعريف إبراز الخاصية الظاهرية؟» (ED, 252). يقترح علينا ماريون التفريق بين: 1. «الظواهر الفقيرة حدسًا» التي تتمثّل في الكائنات المثالية الرياضية والمنطقية. وباستيحاء العبارة الساخرة التي تلفّظ بها بول فايرابند (Paul Feyerabend)، نستطيع القول إنها تسمح لنا بالسير بعيدًا دون أن نرى إلّا شيئًا قليلًا؛ و2. «ظواهر الحق العام» (التي لا ينبغي تسويتها بلا شكّ «بمجرمي الحق العام»!) التي تحتمل إمكان امتلاء حدسي لقصدها، سواء أكان مناسبًا أم غير مناسب؛ و3. «الظواهر المشبعة» التي تفيد أن الحدس يعلو على توقّع القصد.

وتتميّز «الظاهرة المشبعة» بتقصير على واجهة القصد وبزيادة على واجهة الحدس. ويدعونا ماريون إلى التفكير مع كانط ضد كانط بغية إدخالنا إلى قلب هذه المفارقة، من خلال وصف الظواهر التي «يتجاوز الحدس فيها المفهوم» (ED, 280). ويعرّف ماريون «الظاهرة المشبعة» من زاوية الكمّ، بأنّها ظاهرة «لا يمكن استهدافها»، ومن زاوية الكيف، بأنّها «لا تحتمل»، ومن زاوية العلاقة بأنّها «مطلقة» ومن زاوية الجهة بأنها «لا تقبل النظر إليها»، من خلال العودة إلى لائحة المقولات الكانطية (ED, 280; 303). ولا يتضح معنى هذه الصفات إلّا إذا راعَيْنا الظواهر الملموسة التي تشهد بأن الأمر لا يتعلّق بمحض أوهام.

فهل نستطيع تحصيل تجربة تتعلّق بهذه الظواهر؟ نعم، بشرط احترام مفهوم التجربة كما سبق تعريفه في المجلّد الثالث: يتعلّق الأمر هنا «بتجربة ثانية بعنوان دون موضوع» «à titre de non-objet» (ED, 300). ويتضمّن هذا المفهوم تحديدًا جديدًا للذات *sujet* نفسها: يتحوّل من موقع المتفرّج (أو الذات المؤسسة التي تضع كلّ شيء من منظور الانعكاس réflexion) إلى موقع «الشاهد الذي أُسِّسَ» (ED, 302). وتسمح «الظاهرة المشبعة» وحدها بإدراك مدى هول فعل العطاء (ED, 309)، بما يؤدي نتيجة لِذلك إلى تحقيق حركة فكرية ابتدأت بالفكرة الديكارتية عن اللّامتناهي، وبعد ذلك بالفكرة الكانطية عن الجليل، ثم بفكرة هوسرل عن الوعي العميق للزّمن.

ويؤكد الاستثناء الذي تحظى به «الظواهر المشبعة»، بالقياس إلى الظواهر الاعتيادية المنتمية إلى «الحق العام»، المبدأ الأول في ظاهراتية الهبة: إنها ذاتية ولا تعطي شيئًا *index sui et non dati*. وبهذا المعنى، فإن «كل الظواهر المشبعة تحقق النموذج الإبدالي الوحيد المتصل بالخاصّية الظاهراتيّة»، بالرَّغم من منزلتها الاستثنائية (ED, 316).

ومن زاوية الكمّ، نستطيع أن نقول عن الحدث إنه «ظاهرة» مشبعة، بحكم تفرُّده الفريد. والصنم الذي يُبهر ويُعمي في الوقت نفسه ظاهرة مشبعة من زاوية الكيف. ويشهد «البدن» la chair على إطلاقية إشباع لا يقبل التجاوز على مستوى العلاقة. وأخيرًا، تُفصح الأيقونة «التي لا يمكن النظر إليها» عن الإشباع من زاوية الجهة، إذ إنّها هي التي تنظر إلينا (تجلّي الوجه الذي يصفه ليفيناس في كتاب الكلّية واللّامتناهي *Totalité et infini* بأنّه الأيقونة الأولى!) عن الإشباع من وجهة نظر الشكل (ED, 323). ويستنتج ماريون «منطقيًا» من التذكير بأن الجهة تمثّل مقولة انعكاسية لدى كانط أن الأيقونة تستجمع في ذاتها سِمات الظواهر الثلاث الأخرى، لأنّ الجهة ترجع إلى المقولات الأخرى، لا إلى تحديدات الموضوع.

ويستأنف العنوان الجميل نافلة القول *De surcroît*، وهو العنوان الذي يشكّل المجلّد الثالث من ظاهراتية الهبة، تعميق الوصف الظاهراتي لهذه الظواهر الأربع. إذ تصبح «النافلة»، أو كما يقول هو «le surcroît»، هي الاسم الجديد الذي يرمز إلى «الإشباع»، أي اتساع الحدس على الدلالة أو المفهوم. على أنّ النافلة تقدّم وجهًا مختلفًا: إذ يقدّم لنا الحدث العالم على وَفْق «نسبته الكمّية غير المتوقّعة»؛ ويُطلعنا الصنم على «شدّته التي لا تحتمل»؛ ويَهَب لي البدن *la chair* ذاتي لذاتي في إطلاقيتي؛ وتَهَب لي الأيقونة الغير في «غيريته الذي لا يتوجّه إليه النظر» (DS, 121).

1. والحدث هو الذي يتمظهر، بطريقة أو أخرى، في صورة ما يقع. والولادة هي أبلغ مثال للحدث، وهي «الظاهرة التي تعطى مباشرة دون أن تعلن نفسها» (DS, 51). وكلّ حياتنا «لا تشتغل في جوهرها، إلّا على إعادة تكوينها وعلى خلع معنى عليها وعلى الاستجابة لندائها الصامت» (DS, 49). ويستنفر ذلك تعريفًا جديدًا للذات يُخلّف وراءه التفريقَ الكلاسيكي بين الأنا الإمبيريقي والأنا المتعالي. إن «الذات»، في

أفق ظاهراتية الهبة، «لا تقبل الفهم إلّا بما هي «موهوبة» «adonné»»، أي إنها «تتلقى ذاتها مما تتلقّاه»، كما يجتهد ماريون في الدلالة على ذلك بالتفصيل في المجلّد الأخير من كتاب بناءً على المعطى *«Etant donné»* (DS, 57).

2. ويتجسّد النمط الثاني من أنماط «الإشباع» ـ وهذا ما يجب التذكير به ـ في الصنم. والإشباع هو إشباع اللمعان (إن لم نقل «إشباع») المرئي الذي «يستحوذ على أذهاننا لأنّه يطوّقنا» (DS, 65). ولا أحد يُستثنى من هذه القاعدة، حتّى الأعمى، لأنّه هو أيضًا بدوره «يريد كذلك أن يرى، بصرف النظر عما قد يحدث» (DS, 66). ويسعى الظاهراتي إلى الكشف هنا عن ماهية نظرة لا «تنبهر بالمجيء ـ الكامل للمرئي» (DS, 66) وتنجح في تأطير «المرئي من أجل أن تتبيّن فيه الموضوع الذي لا تتمثّل فيه بعد» (DS, 68).

ويشهد الإعجاب في فنّ الصباغة على أن «ما يراه المرئي يحسم في هوية من أكون. فهويتي أنا مُطابِقَةٌ لِما أستطيع مشاهدته. وما أُعجب به يحكم عليّ» (DS, 73)، وهي الأطروحة التي يحلو لي إيجازها بالقول: «قل لي ما الصنم الذي تنظر إليه، أقل لك من أنت!». وتشير لوحات مارك روتكو (Mark Rothko) إلى المعنى الذي يجب أن ننظر من خلاله إلى مفهوم «الصنم»: يتعلّق الأمر «باستقلالية المرئي عندما نرجعه إلى صورته المرئية الخالصة» (DS, 90) وبالأهلية (أو بالأحرى بالقدرة) التي تجعل اللوحة حاصلة على النور الباطني الخاص بها.

فهل يلزمنا أن نستنتج من ذلك أن «فن الصباغة الحديث لا يتوفّر على طريق معبّدة أخرى غير طريق وثنية المرئي، وهي أفضل طريق بلا شكٍّ» (DS, 95)؟ وهل الفنّان التشكيلي ملزم في عصر التمثيل و«موت الإله» أن يُراعي مراعاةً كاملةً حُرمةَ تمثيل وجه الغير، وحرمة الأيقونة بامتياز، إن جاز استعمال عبارة أخرى مستوحاة من نيتشه وهايدغر؟ هناك ما يجيز التشكيك في ذلك، إذا رجعنا إلى القراءة التي يقترحها علينا ميشيل هنري (Michel Henry) لصباغة كاندينسكي (Kandinsky) في لوحته رؤية ما لا يقبل الرؤية *Voir l'invisible* أو لوجوه أليكسي ياويلينسكي (Alexej Jawlensky).

3. ويشرع ماريون في تقديم تأويل جديد لظاهرة البدن *la chair*، مهتديًا بالسؤال الآتي: «كيف أقوى على استشعار نفسي بالصورة التي أنا عليها ـ كيف

أستشعر ذاتي بذاتي؟» (DS, 99)، وهو اجتهاد مفروض على عدد كبير من الظاهراتيين، من هوسرل إلى مارك ريشير (Marc Richir) ومرورًا بميرلو بونتي وليفيناس وهنري. فأنا لا أعود إلى ذاتي من خلال استشعار ذاتي إلّا حينما «أتخذ صورة جوارح» «en prenaut chair» (DS, 100). ويدور محور التوصيفات التي عمدَ إليها ماريون، بعدما عبّد الطريق إليها بإعادة قراءة نصوص ديكارت وباسكال وهوسرل، حول تجارب المعاناة واللذة والشيخوخة. وتبرز هذه التوصيفات حدود تحليلية المقولات الوجودية لدى هايدغر التي اكتفت بالوقوف خصوصًا عند القلق le souci.

صحيح أن الكائن ـ هنا الإنساني يمتلك «تاريخًا» (بالمعنى الذي تفيده «المقولة التاريخية» «historial»)، لأنّه ممتد بين الولادة والوفاة، لكنه لا يشيخ، بالمعنى الحرفي للكلمة. وتُهمل تحليلية هايدغر للقلق souci ذكر «تكدُّس» آثار الزمن الذي يترك بصمات لا تبلى في البدن: «لا نرى أبدًا الوجه نفسه مرتين مختلفتين، لأنّ الزمن، في أثناء تكدّسه فيه، يغيّر معالمه في الوقت نفسه الذي يشكّله فيه. فالزمن وحدَهُ يرسم لوحة زمنية لوجه ما، لأنّ الزمن هو وحده الذي يرسمه. وينتبه الزمن إلى وجود الوجه، وينتبه إلى بصماته عليه، لأنّه هو الذي يخلّف فيه بصماته ـ فأرشيف الزمن هو الحلول في جوارح» prise de chair (DS, 15). ويجوز لنا أن نَعُدّ اللوحات التي رسم فيها رمبراندت (Rembrandt) صورته بمنزلة أرشيفات صباغة تشهد على «الحلول في جوارح»، وهي يظهر فيها البدن بصفته أصدق مبدإ للتفرّد: هو الذي يهبني لذاتي، حينما يجعل ذاتي ذاتًا «موهوبة» «adonné» (DS, 119).

4. والعنوان الذي اختاره ماريون لوصف الأيقونة بأنّها ظاهرة مشبعة عنوان غامض جدًا. فعندما نحمل الإيقونة على المعنى الظاهراتي لما لا ينظر هو نفسه إلى ذاته، ما دام ذلك يهمّنا، بلا شكّ، بالمعنى المضاعف في الفرنسية cela «nous regarde»، فهي تستدعي منا «هيرمينوطيقا لا نهاية لها» (DS, 125). فماذا عسانا نقول؟ الوجه الذي ينظر إلينا، وهو النموذج المثالي لكلّ أيقونة، يواجهنا «بشيء لا يقبل الرؤية، بحكم إشباع المعطى، دون وجود وجه مقارنة له بما لا يُرى» (DS, 136). ولأنّ الوجه نظرة ملقاة عليّ، «لا يزوّدنا بأيّ شيء نستطيع النظر إليه» (DS, 138). ويُرجع ماريون هو أيضًا تحريم القتل إلى هذا التجلّي

للوجه، كما كان الشأن مع ليفيناس. لكن الأمر بعدم القتل، في تحليل ماريون، يحتمل عددًا مختلفًا من التأويلات الممكنة إلى ما لا نهاية له، ابتداء من اللّامبالاة المحتقرة وانتهاءً بالحبّ غير المشروط الذي يقدم نفسه قربانًا.

فهل هذا مُسَوِّغٌ كاف للحديث عن «هيرمينوطيقا أخلاقية للوجه» (DS, 141)؟ قد يُحيّر هذا الاصطلاح بدلًا من أن يوضح، بالرُغم من التأويل الذي يقترحه ماريون لفعل الحِداد، والذي يفيد «أن وفاة وجه الآخر لا يعني الانتهاء من عمل الهيرمينوطيقا الذي لا نهاية له، بل يعني بعكس ذلك الشروع فيها» (DS, 148). على أنّ هذه الهيرمينوطيقا تُزَوِّدُنا بمعادل التقدّم إلى ما لا نهاية له، الذي يسلّم به التصوّر الكانطي للخاصّية الأخلاقية: إذ «يتطلّب كلّ وجه الخلود ـ إن لم يكن خلوده هو، فسيكون في الأقل خلود من يتوجّه إليه» (DS, 152). وهذه المسلّمة، التي تستحق مناقشة مستفيضة، نتيجة طبيعية للأطروحة التي تفيد أن «الأيقونة تُعطاها الرؤيةُ ما دامت تُسمعني نداءها». وتسمح لنا ظاهراتية الأيقونة بتجاوز البديل الذي يضعنا بين خيار الرؤية الجمالية والمتطلّبات الأخلاقية: «يُعَدُّ الاحترام آنذاك المفهوم ـ المضاد لفعل النظر» (DS, 143).

ومن خلال إلقاء نظرة إجمالية على هذه الظواهر الأربع، نكتشف فيها البذرة الأولى لظاهراتية مضمرة للدِّين. ولا يحتاج الاستدلال إلى تعليق، بالرجوع إلى الدور الذي يؤدّيه الصنم والأيقونة في تاريخ الأديان. لكن قد يكون الأمر أقل بداهة في الظاهرتين الأوليين: الحدث والبدن. وبصرف النظر عن المساعدة التي لم يفتأ ماريون يقدّمها إلى علماء اللاهوت، يصبح فيلسوف الدِّين مدعوًا إلى التساؤل عن صنف الحدث وعن صنف «الحلول في جوارح» المطلوبين في الوعي الدِّيني. ويضاف إلى ذلك السؤال «الأفقي» عن منزلة الأنا الذّينيّة عينها: بأي معنى تُعَدُّ «موهوبة» «adonné»؟

**«مفارقة المفارقات»: ظاهرة الوحي.**

ينتهي المعراج الشاق، الذي يدعو ماريون قرّاءه إليه، بفرضية هبة بلا حَدْس البتّة، بسبب إفراط أو تفريط. وعليه، نستطيع صياغة مفارقة أورويل مرّةً أخرى في مستوى ثانٍ: فـ «من بين الظواهر المشبعة، تُعَدُّ بعض الظواهر أكثر إشباعًا من أخرى». بعبارة أخرى بناء على اصطلاح ماريون: «كلّ الظواهر التي

تُعَدُّ، في صلب منطقة الإشباع التي نفضّلها، ظواهر مشبعة كلّيًّا، لا تفصح بالرّغم من ذلك عن درجة العطاء نفسها» (ED, 325). ولا نريد إقحام مقارنة غير مناسبة، ولكننا نذكر أن أفلاطون يُنزل فكرة الخير في كتاب الجمهورية منزلة خاصة، مخافة أن يتحول تعايش الأفكار فيما بينها إلى مجرّد جمع بينها، جنبًا إلى جنب.

فهل تحيل هذه الفرضية النظرية البسيطة على ظاهرة معطاة بالفعل؟ إن ظاهرة الوحي بالذات، عندَ ماريون، هي «مفارقة المفارقات» الخاصة «بإشباع الإشباع» (ED, 338)، أو ما يدعوها الهبة التي لا يمكن تصوّر هبة أكثر تجليًّا منها *«id quo nihil manifestius donari potest»* (ED, 339)[*]، وهي بالنسبة لماريون ظاهرة الوحي.

وإذا تَعَذَّرَ تصنيف هذه الظاهرة في ضمن الظواهر الأربع المشبعة، فلأنها حين تُنجز كلّ هذه الظواهر تسترجعها داخل «مفارقة في المستوى الثاني» (DS, 33)، وهي أشبه ما تكون بعمليّة رفع وتجاوز *Aufhebung* شبه هيغلية لكلّ الصور الأخرى. ويمتلك مفهوم الوحي، كما هو مستعمل هنا، امتدادًا أكثر اتساعًا من المفهوم اللاهوتي المقابل له، وهذا ما يجعله مثيرًا للانتباه بالنسبة عند فيلسوف ظاهراتية الدِّين. وحتى حينما نخلع على المفهوم معنى «لاهوتيًّا»، كما يفعل ماريون عندما يضع معالم تأويل ظاهراتي لصورة المسيح (ED, 328-335) ـ وهي المعالم التي تستحق إضافتها إلى لائحة «المذاهب الفلسفية المتعلّقة بشخص المسيح» التي يتعقّبها كزافييه تيليت (Xavier Tilliette) في كتابه مسيح الفلسفة *Le Christ de la philosophie*[74] ـ يتعلّق الأمر بمجرّد إمكان لا يجب على الظاهراتي تحويله إلى واقع فعلي.

---

(*) لقد بلور ماريون هذه الصياغة اللاتينية للهبة التي «لا توجد هبة أوضح منها»، على نحو صياغة القديس أنسلم للدليل الوجودي على وجود الله quo maius nihil cogitari potest، أي الكائن الذي لا يمكن تصور كائن أعظم منه». ونستطيع عَدَّ صياغة ماريون صياغة ظاهراتية جديدة لدليل أنسلم الأنطولوجي على وجود الله. راجع بشأن أنسلم: Joseph SEIFERT, *Gott als Beweis Gottes. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*, Universitätsverlag, Heidelberg, 1996. [المترجم]

(74) Xavier TILLIETTE, *Le Christ de la philosophie*, Paris, Éd. du Cerf, 1990.

ويفرض علينا تأويل ظاهرة الوحي بما هي «مفارقة المفارقات» التفكير فيها في الوقت نفسه بما هي شيء فريد متفرّد، على غرار الحدث، وبما هي شيء باهر وغير محتمل، على غرار الصنم، وبما هي شيء مطلق، على غرار البدن، وبما هي شيء لا تُدرِكُهُ الأبصار شيء لا يردّ إلى ما سواه، ولا تدركه الأبصار على غرار الأيقونة. بهذا المعنى، تنزل ظاهراتية الهبة ظاهرة الوحي المنزلة نفسها التي أنزل هيغل المسيحية إيّاها، حينما كان يَعُدُّها «الديانة المطلقة» و«الديانة الكاملة». ولا ينبغي لهذه المماثلة أن تُخفي عنّا الاختلاف الجذري الذي بين فلسفة العقل المطلق، الحريصة على تعقّب تجلّيه الأكمل داخل الوعي المحدود، وظاهراتية الهبة التي تتعرّف في الوحي درجة عطاء لا نظير لها.

أسئلة

إنّ تصوّر الظاهراتية الذي ينطلق من مبدإ أن «الهبة المطلقة هي الحدّ الأخير الذي يصل الفكر إليه» (DS, 15)، والذي لا يمكن «أن يشكّل له أيُّ ظهورٍ استثناء في طيّ العطاء، بالرَّغْم من أنه لا ينجز دائمًا الانفتاح الظاهراتي الكامل» (DS, 26)، يثير بالضرورة عددًا كبيرًا من الأسئلة التي تتجاوز تجاوزًا كبيرًا محيط الفلسفة أو ظاهراتية الدِّين، ولاسيّما أن المواقف الظاهراتية التي يتخذها الكاتب تُحيل على قراءة خاصة للميتافيزيقا، بما هي «فلسفة أولى»، وللأنطو-تيو-لوجيا وللّاهوت السلبي. ولا أنوي أبدًا الاستطراد في مثل هذا التساؤل الأساسي.

1. بل سأُعَرِّجُ على مسألة شائكة تعود بنا إلى ما يذكره ماريون عن «تناهي الحدس نفسه» (ED, 276)، قبل التعريج على بعض النقاط النقدية التي تتصل مباشرة بالإشكالية العامة لهذا الفصل، وعلى نحوٍ، القسم الثالث فبهذا الكتاب، إذ يعاني الحدس، بصرف النظر عن مدى أصليته، بصفته منزلة راهبة، حَدًّا مُضاعَفًا وحاسِمًا لفهم التناهي. يتعلّق الأمر، في الوقت نفسه، بحدٍّ فاصل يفرضه الواقع ـ «لا يمكن أن يصبح أيُّ شيءٍ معطى تمامًا» (ED, 259) ـ وبحدٍّ فاصل من حيث المبدأ: إذ يتوفَّر الحدس على حدود، كيفما يَكُن شكل الحدس، أي إنّه يتوفَّر على أفق. ويوافق ماريون هايدغر في تقديره أنّ علينا «التفكير في تحرير الهبة من الحدّ الذي يفرضه أفق الظاهرة على نحوٍ قَبْليّ»، حينما تأتي اللحظة المناسبة (ED, 262). فهل تقودنا ظاهراتية الهبة إلى ما

بعد التناهي، موجّهة إيانا في اتجاه لامتناهٍ تفتقر منزلته إلى تدقيق، حينما تنتزعنا تلك الظاهراتية من الخاصّية الأفقية للحدس؟

2. أمّا ما يتعلّق بمجال البحث المخصوص هذا، فسأبتدئ، متقدمًا شيئًا فشيئًا من الخارج نحو الداخل، بملحوظتينِ قَبليتين تصدقان كذلك على كلّ الكتّاب الذين ندرسهم في هذا الفصل.

أ - إذ يتجاوز خطاب ماريون، عدّة مرّاتٍ، الحدّ الذي يفصل فلسفة الدِّين عن الفلسفة الدِّينيَّة، ولا سيّما في بعض فقرات المرحلة الثانية من الدِّراسات التي علَّقتُ عليها آنفًا. وتقدِّم أشكال الاستطراد هذه انطباعًا مفادُهُ أنّ الأمر يتعلّق بظاهراتية غير خالصة لم تفتأ «تميل» كلّ الميل إلى تصوّر مخصوص للّاهوت العقائديّ.

ب - زِدْ على ذلك الواقع الذي يشهد بأن ماريون لم يلجأ قطّ إلى معطيات تاريخ الأديان، ولا إلى معطيات العلوم الدِّينيَّة عمومًا، بخلاف ما هو الحال لكلاسيكيات ظاهراتية الدِّين المدروسة في الفصل الرابع. فما مُسَوِّغُ هذا الصمت المطبق المستغرب؟ هل يكفي الاحتماء بسلطة هوسرل، متذرّعين بحجة أن الإرجاع يحظر علينا الالتجاء إلى «العلوم التجريبية»، ولو كانت علومًا دينية؟ وبالرَّغْم من اعترافنا بقوة هذه الحجة، يصيبني هذا العزوف الشامل بكثير من التحيُّر، ولاسيّما أنه يتخلّى عن هذا التحفّظ كلما تعلّق الأمر باللاهوت. لكن ذلك ليس حجة كافية لاتهام «ظاهراتية الهبة» بالنزول عما تحمله قافلة الفلسفة من متاع وممتلكات لقطّاع الطرق المنتمين إلى اللاهوت.

وسأطرح سؤالًا متعلّقًا بمفهوم «الظاهرة المشبعة» نفسها، وهي الظاهرة التي تمثّل دون أدنى شك مدخلًا رئيسًا إلى ظاهراتية الدِّين عند ماريون، بصرف النظر عن وجود «منعطف لاهوتي» لا يزال مجرّد افتراض ويتحمّل ماريون مسؤوليته، وهو جانب سأعود إليه فيما بعد. فإذا سلّمنا بالتعريف الذي يقترحه علينا وهو: «الظاهرة التي يعطي الحدس فيها أكثر، بل على نحوٍ يتعدّى الحدّ المألوف، هي أبلغ مما كان القصد سيعنيه أو يتوقّعه» (ED, 277)، فإنّه يحق لنا التساؤل: هل تنطبق على ظاهرة «المقدس» التي انبرى أوتو وتلامذته لمحاولة فكّ رموزها؟ يفرض هذا السؤال نفسه، ولاسيّما أنه يصعب علينا التشكيك في أن الظاهرتين المشبعتين، وهما الصنم والأيقونة، تنتميان بطريقة أو أخرى إلى «الألوهي».

3. وبالرّغم من أننا لا نملك إلّا الإعجاب بالعمل البطولي الذي يتجسّد في القراءة الظاهراتية الجديدة للائحة المقولات الكانطية، لا سبيل إلى إغفال أن كانط، وهو الذي كيَّفَ لائحة المقولات مع وظائف الحكم، كان هدفه إصلاح عيوب التحليل الأرسطي: فقد أراد أن يحوّل ما ظلّ لدى أرسطو مجرّد قصيدة ملحمية إلى نسق système. فعندما سار ماريون وراء كانط، حذو النعل بالنعل، ألم يجازف بوضع لائحة ظواهر مشبعة تُعَدُّ مغلقة ونهائية، كما كانت كذلك مع كانط؟

4. وتستخرج قراءة فاحصة لأعمال ماريون الاستعمالات المتعدّدة لمفردة «مفارقة». فهل علينا مؤاخذة الكاتب بذلك، ذاهبينَ إلى أنه ذئب وحشي سوفسطائي يتخفى في جلد خروف ظاهراتي وديع؟ قبل أن نبادر إلى إطلاق تهم بهذا القدر من الخطر، قد يكون من المفيد الاحتكام إلى رعاية الفيلسوف كيركيغارد، رائد فكر «المفارقة»، إن كان حقًّا كذلك، والانتباه إلى الاستعمال الظاهراتي الخاص لهذه المفردة لدى ماريون. ولا تنتزعنا «المفارقة» أبدًا من مجال الظهور الظاهراتي، بل تكتفي بإلقاء ضوء مختلف عليه. بهذا المعنى، سأقارن طابع المفارقة الذي تفصح عنه ظاهراتية الهبة بالمكانة التي تحتلها المفارقة paradoxe في فلسفة اللغة، وهو الطابع الذي يتوَّج بمفهوم الظاهرة المشبعة والوحي. فعلى العقل الاختيار بين موقفين ممكنين أمام المفارقة: إذ يُعَدُّ بعضهم، كراسل (Russell)، المفارقة عارًا على العقل يجب تطهيره منه، مهما كلّفنا ذلك؛ ويرى بعضٌ آخَرُ، كوايتهيد (Whitehead) وفتغنشتاين (Wittgenstein)، أنها مناسبة سانحة يجب ألّا تُهدَرَ لمزيد من التفكير. ولا شكّ في أنّ ماريون يتعاطف مع أرباب الموقف الأخير أكثر مما يتعاطف مع الموقف الأول.

5. وحينما لا يتهرّب منظور الظاهراتية الهيرمينوطيقية للدِّين من السؤال المتعلّق بالمهمة العسيرة: «كيف نجعل الكتاب المقدَّس موضوع تفكير؟»[75]، قد يطرح تساؤل متعلّق بالتأويل الظاهراتي لصورة المسيح، هو: هل يسمح الإلحاح على وحدانيّة حدث المسيح الفريدة يسمح بخلع معنى على موضوع تحقّق أقوال الكتاب المقدّس؟ أو قد يُعَبَّرُ عن ذلك بعبارة أخرى، فيُقال: هل تستجيب الفكرة الظاهراتية

---

(75) Paul RICŒUR et André LACOQUE, *Penser la Bible*, Paris, Éd. du Seuil, 1998.

الخالصة للظاهرة المشبعة للفكرة «التفسيريَّة» القائلة بترابط العهدين القديم والجديد؟

6. وهناك نقطة حساسة أخرى تتعلّق بالثمن الذي يجب دفعه لتركيز الخصائص المميّزة للحدث والصنم والبدن والأيقونة في مفهوم الوحي وحده. ويوجد جانب واحد في الأقل يفيد أن الوحي يتقدّم في صورة صنم، حتى في حالة المسيح! أمن المصادَفة أن يفتتح قراءة الصفة الثانية المميّزة لصورة المسيح بذكر قصة التجلّي Transfiguration؟

7. وتُجبرنا «ظاهراتية الهبة» على التساؤل الذي اختتمنا به قراءة هوسرل: هل تتضمّن هذه الظاهراتيَّة فكرة ظاهراتية خالصة عن الله، وما هذه الفكرة؟ ويؤكد ماريون أنّه لا يحظر أيّ مُبرّر مفهومي على فيلسوف الظاهراتية بحث «الحق الإلهي في ترك بصماته على ظاهر الأشياء» (ED, 337). أي إنّه لا شيء يحرم على فيلسوف الظاهراتية التعمّق في حقل «اللاهوت الفلسفي». ويجوز القول كذلك إن هذا الحق واجب كذلك، بشرط الاحترام الحرفي لمتطلّبات مستوى المحايثة الذي ترسمه فكرة «العقل الظاهراتي» نفسه. ويعني ذلك أن نسأل: هل تفرض الطريقة التي يجيب بها ماريون عن سؤال: «كيف يأتي الله إلى فكرة ديكارت؟» متابعة البحث فيها في مستوى ظاهراتية الهبة؟

8. ويطرح سؤال مختلف كلّيًا عن أثر نتائج المبدإ الأساسي في ظاهراتية ماريون في «استعمال محتمل للهبة في اللاهوت» (DS, 31): «على قدر الإرجاع، تكون الهبة». ويوجّه ماريون السؤال النقدي الآتي إلى فلاسفة التقليد الظاهراتي: «لماذا نظرت الظاهراتية إلى الهبة دائمًا كما لو كانت شيئًا بديهيًا، وكذلك لم نكفّ عن استشكال الإرجاع، في حين لا مانع، بعكس من ذلك، من أن تمثّل الهبة كذلك لغزًا أكبر، إذ إنّها أكثر أهمية» (DS, 34)، ولاسيّما أن ماريون موقنٌ بأن هانس أورس فون بالتزار (Hans Urs von Balthasar) يُعَدُّ من رجال اللاهوت النادرين الذين أقدموا على «قراءة ظاهراتية لأحداث الوحي المذكورة في الكتاب المقدّس» (DS, 34)[76].

---

(76) أحيل هذه النقطة على دراستي الآتية:

«منعطف ظاهراتي في الثيولوجيا» *Transversalités*, revue de l'Institut catholique de Paris, n° 63 (juillet-septembre 1997), p.75-97

# بيبليوغرافيا

## الطبعات.

*Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 2. éd. 1981 (abrégé: OD); *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981 (abrégé: TD); *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, Paris, PUF, 1986; *Questions cartésiennes*, Paris, PUF, 1991 (abrégé: QC 1); *Questions cartésiennes II. Sur l'Ego et sur Dieu*, Paris, PUF, 1996 (abrégé: QC 2); *L'Idole et la distance*, Paris, Le Livre de poche, 3. éd. 1991 (abrégé: ID); *Dieu sans l'être*, Paris, PUF, 2. éd. 1991; *Prolégomènes à la charité*, Paris, Ed. De la Différence, 2. éd. 1991; *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, 1989 (abrégé: RD); *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997 (abrégé: ED); *De surcroît*, Paris, PUF, 2001 (abrégé: DS).

MARION, Jean-Luc et Planty- Bonjour, Guy, *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, PUF, 1984.

## لائحة المراجع.

- BENOIST, Jocelyn, *L'Idée de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 2001.
- DOUGLAS, Mary, *Comment pensent les institutions*, suivi de *La connaissance de soi et Il n'y a pas de don gratuit*, trad. A. Abeillé, Paris, La Découverte, 1999.
- GREISCH, Jean, «l'herméneutique dans la 'phénoménologie comme telle'. Trois questions à propos de *Réduction et donation*», *Revue de métaphysique et de morale*, 1/1991, p.43-63.

  ——. «*Index sui et non dati.* Les paradoxes de la phénoménologie de la donation», *Transversalités*, revue de l'Institut catholique de Paris, n°70 (avril-juin 1999), p.27-54.

  ——. «Un tournant phénoménologique de la théologie?», *Transversalités*, revue de l'Institut catholique de Paris, n°63 (juillet-septembre 1997), p.75-97.

## الظاهراتية المادية وتجلي الحياة المطلقة

### - ميشيل هنري -

عندما أقدم هوسرل على تسوية الحياة الذاتية بالأوجه المتعدّدة التي يتّخذها الوعي القصديّ، هل وُفّقَ إلى فهم ماهيتها التي هي أكثر عمقًا؟ هذا هو السؤال المهيمن على كتابات ميشيل هنري منذ بداياته التي تميّزت بنشر البحث المطوّل الذي عنوانه جوهر التجلّي *L'Essence de la manifestation* سنة 1963. وهو السؤال نفسه المتضمّن في الكتابين الآتيينِ أنا هو الحقيقة *C'est moi la Vérité* والتجسّد *Incarnation*، وهما الكتابان اللذان يفصحان عن إسهامه في ظاهراتية الدِّين الذي سنُعنى به الآن.

### من القصدية إلى الانطباع ـ الذاتي: مهمّات الظاهراتية المادية.

اقتنع هنري بأن الظاهراتية ستكون خلال القرن العشرين ما كانت عليه المثالية الألمانية خلال القرن التاسع عشر. واعتقد، بالرَّغم من كل ذلك، أن «الظاهراتية التاريخية» التي مَصدَرُها برنتانو (Brentano) والتي وجدت في كلٍّ من هوسرل وهايدغر ممثلين أساسيين لها، قد ضلّت طريقها حينما جعلت القصدية خيطها الهادي الوحيد. ولم ينجح التحليل القصدي، الذي يركّز على أشكال التضايف بين الأفعال الحسية ـ ومتعلّقاتها العقلية corrélations noético-noématiques، في استجلاء ماهية الظاهرة بما هي ظاهرة *phénoménalité*. ولأنّنا لم نجد حلًّا لهذا الإشكال، ستظل قاعدة: «العودة إلى الأشياء أنفسها»! مجرّد شعار فارغ، بل ستظلّ شعارًا مضلّلًا كذلك، ولا سِيّما أنها تصرف نظرنا عن الحياة الباطنية المؤسسة لكينونتنا من أجل مواجهتنا بالسِّمة الخارجيَّة في العالم في أثناء ظهوره. ويطالب هنري الظاهراتيين بإنجاز «ثورة كوبرنيكية» على نحوٍ مقلوبٍ. ولا ينبغي للوصف الظاهراتي أن يدور حول محور خارجيَّة المرئي في العالم الذي يستهدفه الوعي القصدي، بل يجب أن يدور حول محور قدرة الحياة على الظهور أمام ذاتها، بل بالأحرى، قدرة الحياة على الكشف عن ماهيتها: الانطباع ـ الذاتي *l'auto-affection*، وهو واقع أن «تستشعر الذات ذاتها»[77].

---

(77) بشأن هذا المحور ورهاناته، راجع:
Alain DAVID et Jean GREISCH (éd.), *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, Paris, Éd. du Cerf, 2001.

وتجد هذه الثورة الكوبرنيكية في الظاهراتية التاريخية صورتها الاصطلاحية في مفهوم «الظاهراتية المادية»، التي تركّز على بؤرة «المباشرة الانفعالية التي توضع الحياة فيها على محكّ ذاتها»، لمُسَوِّغاتٍ سبق لي بيانها في موضع آخر[78]. ويُحيِيّ هنري في شخص مين دي بيران (Main de Biran) رائد ظاهراتية هيولانية hylétique ناقضت الأسبقية التي أوْلى هوسرل القصديَّة إيّاها، وفضلًا عن ذلك، تأويل هايدغر للقلق souci الذي ينتزع الذات من ذاتها لمواجهتها بالعالم بطريقة لا رجعة فيها.

ويتضمّن هذا الافتراض قراءة نقدية جديدة لتاريخ الفلسفة الحديثة التي تكشف فيها عن مراحل مماثلة لنسيان الحياة. ويحتلّ كتاب جينالوجيا التحليل النفسي *Généalogie de la psychanalyse* (1985)، الذي يحمل عنوانًا فرعيًّا البداية المفقودة *Le commencement perdu* ويزيدنا قُربًا من الموضوع، منزلة مماثلة لمنزلة كتاب هوسرل أزمة العلوم الأوروبية *Krisis* في المسار الفكري في حياة هنري: فهو مَدخلٌ تاريخيٌّ إلى تصور غير مسبوق للظاهراتية، عرض فيه فرضياتها الموجّهة في كتاب الظاهراتية المادية *La phénoménologie matérielle*. وتُفصح هذه الظاهراتية عن نفسها في أبحاث تنطبق في الوقت نفسه على مجال الفنّ، كما يشهد على ذلك عمله عن كاندينسكي، وكذلك تنطبق على مجال الحياة الثقافية والسياسية، كما تجسّد في الكتابين اللذين خصّ بهما هنري الفيلسوف كارل ماركس الذي يَعُدُّهُ، يا للمفارقة، «من أوائل المفكّرين المسيحيين بالغرب» (KM, 2, 445). ويقود هنري كل مرة، وفي كل حقول البحث التي يخوض غمارها، معركة بطولية ضد الأشكال المتعدّدة التي تتخذها الهمجيَّة، والتي يُفضي إليها التنكّر لماهية الحياة الظاهراتية.

ويرمي هنري، في جبهات متعدّدة ومتحرّكة، إلى الكشف عن الشروط التي تسمح بالتفكير في الحياة دون خيانتها من خلال هذا التفكير نفسه. فهل يعني ذلك أنه منذ سنة 1985، حينما ظهر كتاب جينالوجيا التحليل النفسي، ومنذ ظهور كتاب جوهر التجلّي الذي ترجع طبعته الأولى إلى سنة 1963، لم يظهر شيء جديد تحت شمس ظاهراتية الحياة التي تشكّل لبّ كلّ فلسفة هنري؟

---

(78) *Le Cogito herméneutique*, p.29-35.

وبالرَّغم من الاستمرار العميق لكتابه مع ما سبق تأليفه، يمثّل ظهور مصطلح «المعقولية ـ الأصلية» «Archi-intelligibilité» قطعًا حاسمًا في فكره.

إذ يتجنّب المصطلح الجديد مغبة أن تُفضي الأطروحة، التي تُفيد أنه «لا يوجد فكر يسمح بظهور الحياة» كما تفيد «أن الحياة تأتي إلى نفسها قبل أيّ تفكير، وترتقي إلى نفسها بغير فكر» (I, 125)، إلى أيّ مذهب لاعقلاني، وهو المذهب الذي سقط كثير من فلاسفة الحياة ضحية له. وما يسمح لهنري بالوقوف عند حافة هذه الهوّة هو المسلّمة التي تفيد أن «الحياة هي التي تسمح للفكر بالوصول إلى ذاته، وتسمح له بالانطباع ـ الذاتي وتمكّنه في النهاية من أن يكون ما هو عليه في كل مرة: الانكشاف ـ الذاتي «لفعل التفكير» «*cogitatio*»، بدلاً من أن يصبح الفكر نقطة العبور إلى الحياة» (I, 129).

ونكتشف هنا بالتحديد ضرورة معقولية ـ أصلية تسمح للحياة بالمجيء إلى ذاتها وبفهم ذاتها بما هي حية. وهذا هو ما تفصح عنه السطور التي يختتم بها تحليل انقلاب الظاهراتية في كتاب التجسّد *Incarnation*، وهي السطور التي تلتمع التماع الجوهرة السوداء: «يسبق غير المرئي أيّ مرئي يقبل التصوّر. ولا يدين غير المرئي للمرئي بشيء، بيقينه غير المرئي أو بانفعال جوارحه المتألمة أو بفرحته. وحينما يتعلّق الأمر في غير المرئي هذا بالحياة، يصبح الله أكثر يقينًا من العالم. ونحن كذلك» (I, 132).

فهل نجدّد «الظاهراتية المادية»، التي تطالب بالتحوّل إلى «ظاهراتية جذرية للحياة»، فهم الظواهر الدِّينيَّة كذلك؟ نجد الإجابة في الكتابين اللذين يضع فيهما هنري معالم تأويل ظاهراتي للمسيحية، وهما: أنا هو الحقيقة *C'est moi la Vérité* والتجسّد *Incarnation*.

## الحياة المطلقة وحقيقة المسيحية.

يمكننا اختصار المحور الموجّه إلى الخطّة الأساسية لفلسفة المسيحية التي وضع هنري أركانها في مؤلّفه الأول بفقرةٍ واحدة: «بحكم أن 'مضمون' المسيحية غريبٌ عن التاريخ، وغريبٌ عمومًا عن حقيقة العالم، نجدهُ يقوم على شبكة من العلاقات المتعالية التي لا تنتمي إلى العالم، فهي لذلك غير مرئية، وهي العلاقات التي نستطيع التعبير عنها على النحو الآتي: علاقة الحياة المطلقة

والحيّ الأول ـ علاقة الأب والابن، علاقة الله والمسيح؛ وعلاقة الحياة المطلقة وجميع الأحياء ـ علاقة الأب والأبناء، علاقة الله و'الرجال'؛ وعلاقة الابن والأبناء؛ وعلاقة المسيح والأحياء؛ وعلاقة الأبناء والأحياء، وعلاقة الرجال فيما بينهم ـ ما يدعى في الفلسفة علاقة بينية» (CV, 80-81). يزوّدنا هذا الإعلان بالخيط الرابط الذي يؤهّلنا للتعمّق في الكتاب الذي قد يظهر، غير مرة، في صورة متاهة مينوتور Minotaure لا مخرج منها. ويُظهِرُ هنري نفسه أن نظام العلاقات الذي يرسمه يسمح بالقراءة في الاتجاهين. لكن النقطة الحاسمة، هي الإشارة إلى أن المقصود هو «كلّ الصّلات غير القصدية» التي «تجعل الحياة رهانًا لها» (CV, 81).

**الحقيقة الحقة الوحيدة: الحياة المطلقة.**

يذكّرنا العنوان **أنا الحقيقة** *C'est moi la Vérité*، كما سبق لي أن بيّنتُ في التقديم العام، بأن مشكلة الصّلة بين الدِّين والحقيقة تشكّل جزءًا من 'دفتر أعباء' cahier de charges فلسفة الدِّين بما هي كذلك. ولعلّ المجازفة بتقديم تأويل فلسفي للمسيحية هي التي حملت هنري على تقديم إجابته عن السؤال الذي طرحه بيلاطُس البنطيّ (Ponce Pilate): «ما الحقيقة؟»، مبرزًا أن الحقيقة التي نكشف عنها في أقوال المسيح وأفعاله لا تصبح معقولة تمامًا إلّا إذا أمطنا اللثام عنها في ضوء المبادئ الموجّهة للظاهراتية المادية.

ويبدأ الكتاب باتخاذ قرارين سلبيين، ومحمّلين بمخلّفات ثقيلة: إذ لا نصل إلى «الحقيقة غير المألوفة والدفينة الخاصة بالمسيحية» (CV, 7)، إلاّ إذا خلّصناها من الموضوعية المضاعفة والخادعة المتصلة بالتاريخ والنصوص. والقراران ينتميان معًا إلى حقيقة العالم التي علينا أن نتعلم كيفيَّة التخلّي عنها، إذا شئنا اللحاق بالشهادة-الذاتية على الحياة الأبدية.

فما الذي يجعل حقيقة العالم خطيرة، إلى هذا الحدّ، من الزاوية الظاهراتية؟ إنها تردّ كلّ حقيقة إلى سيرورة انكشاف إليها، جاعلة واقع الحال الموضوعي تحت مراقبة نظرة محايدة لملاحِظ خارجيّ. وعليه، فإنّ ما يظهر أمام الأنظار، ويا للمفارقة، هو بالذات ما يقف حجر عثرة أمام الانكشاف نفسه monstration، أي أمام الطريقة التي يظهر شيء ما بها. وهذا هو السبب الذي يحمل هنري، كما حمل هايدغر من قبل، على إرجاع أية حقيقة تجريبية إلى

الحقيقة الظاهراتية التي تجعلها ممكنة. إذ ترجع جذور كلّ ظاهرة في أثناء ظهورها إلى الخاصية الظاهرية phénoménalité.

وتُظهر الطريقة التي يحدّد هنري بها هذه الحقيقة الأصلية خطّ قطيعة مع هوسرل تَحوَّل لاحقًا إلى هوّة حقيقية، عندما تعلّق الأمر بهايدغر. إذ يتهم هنري تصوّر هوسرل للحقيقة، وتصوّر هايدغر كذلك، بمحاباة الصورة الخارجيّة للتمثّل على نحوٍ فاضح. إذ تندرج كلّ حقيقة، عند هايدغر خصوصًا، حتّى حقيقة الكينونة، في أفق قابلية الرؤية الواضحة المحتكمة إلى فكرة العالم والزمن. وليست حقيقة العالم في هذه الحالة إلّا «قانون ظهور الأشياء» (CV, 29). فهذه الحقيقة غير مبالية البتّة بما تنيره، وهي لامبالاة لا تعني لهنري غير سلطة الموت والهدم.

ويرى هنري أن نصوص العهد الجديد تشير بوضوح إلى أن حقيقة المسيحية تختلف كلّيًا عن حقيقة العالم، على النحو الذي عُرِّفَتْ به قبل قليل. يتعلّق الأمر بحقيقة «لا تختلف في شيء عما تحوّله إلى حقيقة» (CV, 36). ومن أجل التعبير عن ذلك على وَفْق مصطلحٍ ظاهراتي أدَقّ، يتعلّق الأمر «بوحي تصبح فيه الخاصّية الظاهرية هي تمظهر phénoménalisation الخاصّية الظاهرية نفسها» (CV, 36). فإذا فهمنا الوحيَ على هذا النحو، فلن ينتمي أبدًا فيما بعد إلى مستوى مطابقة العقل للشيء *adaequatio intellectus et rei*، وهي المطابقة الخاصة بالصدق القَضَوي vérité propositionnelle، التي تتضمّن مصدرها في فعل الحكم.

ويُدرج هنري في هذا السياق بغير سابق إنذار *ex abrupto* تعريفًا ظاهراتيًا جديدًا لله، وهو تعريف يعوّض التعريف الذي يقترحه هوسرل ويفيد «الكمال المطلق»: فما دامَ الله هو الحقيقة نفسها، «فإنه هو هذا الوحي الخالص الذي لا يوحي بشيء آخر غير ذاته» (CV, 37). ونهتم المسيحية بهذه الحقيقة الأولى والأصلية اهتمامًا مطلقًا. يعني ذلك على نحوٍ سلبيٍّ أن حقيقة المسيحية لا تقبل الاختزال «في الفكر وفي أيّ شكل من أشكال المعرفة والعلم» (CV, 38). لكن هنري يستنتج من ذلك، على نحوٍ إيجابيٍّ، ما يدعوه «المعادلة الأساسية الأولى في المسيحية»: «تشكل الحياة ماهية الله وهي مُطابِقَةٌ لَهُ» (CV, 40). هذه هي القرارات الابتدائية التي تحدّد إجابة هنري عما يدعوه «المسألة المركزية في الظاهراتية والمتضمّنة مباشرة في فهم المسيحية» (CV, 40): وهي مسألة ماهية التجلّي التي لم تكفّ منذ الستّينيّات عن ملاحقة تفكيره.

وبديهيٌ أنّ علينا أن نحمل مصطلح «الحياة» على المعنى «الظاهراتي» لا المعنى «البيولوجي»، وهو المعنى الذي تُعَدُّ الظاهراتية المادية وحدها مؤهّلة لفهمه. والخاصّية المميّزة للحياة هي قدرتها على التجلّي الذاتي. والتجلّي ـ الذاتي والانطباع ـ الذاتي لفظان مترادفان: إذ «تضمّ الحياة ذاتها وتستشعر ذاتها بلا مسافة وبلا اختلاف. وهذا الشرط هو وحده الذي يسمح لها باستشعار ذاتها، ويسمح لها بأن تكون ذاتها ما تستشعره» (CV, 43). وفكرة «كتلة لحم chair عاطفية رتيبة تتجلّى خاصّيتها الظاهرية في الحساسية العاطفية كما هي» (CV, 44) تعكس بالفعل تأويلًا فلسفيًا جسورًا وجذريًا للمسيحية، وهو تأويل يريده أن يكون موافقًا لمبادئ الظاهراتية المادية. ويتقوّى هذا التوجه الجذري عندما لا نجد الحياة في الحياة المحدودة التي يحياها الإنسان الحيّ، بل عندما نطبّقها على الله نفسه.

فهل نخفّف حدّة هذه الفضيحة حينما نؤكّد في هذه الحالة أن المعاناة pâtir والاستمتاع يعنيان الشيء نفسه وأنّ الانكشاف ـ الذاتي للحياة هو متعتها؟ سيقول بعض العقلانيين إننا لن نعمد آنذاك إلّا إلى حمل الفضيحة إلى ذروتها، لأنّ ثمّةَ هوة سحيقة تفصل «الترجمة الظاهراتية» للعبارة الكتابية: «الله محبّة» عن التصوّر الأرسطي للّه بما هو «فكر الفكر».

**التولّد ـ الذاتي للحياة والحي الأول: «نحو ظاهراتية المسيح».**

لقد شُدِّدَ مرارًا، على أنّ الأطروحة التي تفيد أنه لا وجود إلّا لحياة واحدة تجد ماهيتها في الله، ليست هي «المعادلة» الوحيدة على طريق تأويل ظاهراتي للمسيحية. فإذا كانت المسيحية ترى أنه «لا توجد إلا حياة واحدة هي ماهية متفرّدة لكلّ ما يحيا» (CV, 72)، فإن ذلك يُسَوِّغُ ضرورة التفكير في «صلة الحياة بالحيّ، وذلك في صلب الله كما في صلب الإنسان» (CV, 71). ويشرع هنري في بلورة المسألة على الواجهة «اللاهوتية»، أي من جانب اللّه، بدلًا من الاهتمام أولًا بواجهتها «الأنثروبولوجيّة»، على غرار السؤال الكانطي: «ما هو الإنسان؟». ويُجيز هنري لنفسه فِعلَ ذلك لأنّ ظاهراتية الحياة، التي تؤكد لنا أننا «ننفذ إلى الحياة نفسها»، تحثّنا على إثارة عدد *Staccato* من الأسئلة التي نجيب عنها، سؤالًا بعد سؤال، بإجابة لا تكاد تتغيّر: «أين؟ داخل الحياة. كيف؟ بوساطة الحياة» (CV, 73).

وتسلّم الأطروحة الثانية الموجِّهة، وهي أطروحة حاسمة أيضًا، بأن «الحياة أكبر من الحيّ»، أي أنها أكبر من الإنسان. ويُحدِث هنري قطيعة مع الأنثروبولوجيا الفلسفية الكلاسيكية، كما فعل هايدغر من قبل، ويترك كذلك خلف ظهره التقابل المألوف بين العقلاني واللّاعقل. إذ «تعلم الحياة التي لا تنبس ببنت شفة كلّ شيء، وتعلم على أيّ حال أكثر مما يعلمه العقل. وهذا يصح على الإنسان كما يصح على الله» (CV, 68). لكن لا ينبغي لنقاط الالتقاء السطحية بين هنري وهايدغر أن تنسينا الاختلاف الجوهري في محاولة كلٍّ منهما تجاوز التحديد المألوف للإنسان. إذ لا تتبلور الظاهراتية المادية تحت شعار الكينونة ـ من ـ أجل ـ الموت، بخلاف تحليلية المقولات الوجودية لدى هايدغر، بل تتخذ صورة «ظاهراتية الميلاد التي لا تصبح ممكنة إلّا من داخل ظاهراتية الحياة». وكما أن الحياة لم تكن ظاهراتية بيولوجيَّة خالصة، ليس الميلاد كذلك أيضًا. فَـ «الميلاد ليس هو المجيء إلى العالم، بل هو المجيء إلى الحياة» (CV, 79).

وتتولّى ظاهراتية ميلاد الكلمة، عندما نَعدُّ هذه الكلمة الحيّ الأول، وتتبلور على خلفية «التمهيد المنير» (CV, 109) في إنجيل يوحنا (وفي القراءة التي يقترحها إيكهارت له)، مهمة إظهار أن ميلاد الكلمة الأبدي «يعاصر انبثاق الحياة نفسها المتضمّنة بداخلها والمتّحدة بها». ويظلّ كلّ شيء متعلقًا هنا بالمعنى الذي نخلعه على الآية الرابعة: «فيه كانت الحياة». ولأنّ انبثاق الحياة المطلقة معاصرة لتولّد حيّ أول يدعوه هنري «الابن- الأول المتعالي» Archi-Fils (CV, 77) transcendantal، قد توصَفُ الحياة التي يسكنها والتي يهدينا إياها بصفة «الحياة الأبدية» (CV, 95).

وعندما يعنى هنري بوصف «تولد الحي الأول داخل التولّد ـ الذاتي للحياة، وليكن في صلة الأب بالابن»، (CV, 82)، يثير بذلك الاعتراض الذي يفيد أن هذا التحليل يتجاوز كثيرًا مستوى المحايثة في الظاهراتية. ولكنه يرى أن هذا التوصيف يصبح ممكنًا إذا أسلمنا قيادنا للخطاب الذي ما فتئ المسيح يتحدّث به عن نفسه، بدلًا من التماهي مباشرة مع الصّلات التي بين الأقانيم. فلم يخطئ بيلاطس Pilate حينَ توجه إليه بالسؤال: «من أين أنت؟» (Jn 8, 53).

ولا يمكن تصوّر إمكان «ظاهراتية المسيح» (CV, 82)، إلّا من خلال توسل المضمون الجوهري للمسيحية في صلب الخطاب الذي يتحدث به المسيح عن نفسه. ويرى هنري أن «العرض الوافي» الذي لا مزيد عليه لذلك المضمون موجود لدى القدّيس يوحنا (CV, 103). ولذلك لا عجب في أن يشكل تمهيد إنجيله الخيط الهادي إلى ظاهراتية المسيح في الفصل الخامس من كتاب هنري، التي تؤكدها أقوال مسيح يوحنا، الذي لا يفتأ يعلن هويته بوساطة العبارات *Ego eimi* («أنا هو»).

ومن بين كلّ هذه الآيات التي ظلّت تثير انتباه مفسّري الإنجيل الرابع، منذ مدة طويلة، نجد إعلان «أنا هو الطريق والحق والحياة» (Jn 14, 6)، وهو إعلان له منزلة مركزية في حِجاج هنري. وقد نتساءل، فضلًا عن ذلك، ألّا يُشَكِّلُ التأويل الذي يقترحه له لبّ ظاهراتية المسيح - بل القلب النابض لفلسفة المسيحية لديه. ويدور هذا التأويل حول محور المعادلة الصارمة بين الحدود الأربعة: «أنا = الطريق = الحق = الحياة». وينبني كلّ شيء في النهاية على التطابق بين الحقيقة والحياة، وهو كذلك «الأطروحة الرئيسة في ظاهراتية الحياة» (CV, 159).

وتمثّل هذه المقاربة الظاهراتية لشخص المسيح تحدّيًا حقيقيًا للعقيدة الخاصة بيسوع، وهي عقيدة تُعرب عن نفسها في فكرة الاتحاد الأقنومي. إذ يقدّم هذا التصوّر، عندَ هنري، تنازلات كثيرة لفكرة الطبيعة ويعجز عن الاعتراف بأنه «لا يوجد ويتعذّر وجود أية ماهية أخرى في صلب الابن ـ الأصلي، المتولّد ـ معًا داخل التولّد ـ الذاتي للحياة الظاهراتية المطلقة، غير ماهية هذه الحياة التي يعدّ فيها بمنزلة التحقّق ـ الذاتي» (CV, 127).

**«ابن الله» و«الابن داخل الابن»: الشرط الوجودي لبنوة الإنسان.**

«يُعَدُّ كلّ رجل ابن رجل، وابن امرأة بناء على ذلك، تبعًا لحقيقة العالم. وتبعًا لحقيقة الحياة، يُعَدُّ كلّ رجل ابن الحياة، أي ابن الله نفسه» (CV, 91). هذا هو المبدأ الذي يساعد الظاهراتية الجذرية الخاصة بالحياة على فكّ ألغاز إحدى أكثر الآيات إثارةً للّبس في تمهيد إنجيل يوحنا: «أما الذين قبلوه، المؤمنون باسمِهِ، فأعطاهُم سلطانًا أن يصيروا أبناءَ اللهِ، وهم الذين وُلِدوا لا مِن دَمٍ ولا من رغبةِ جَسَدٍ، بل من اللهِ» (Jn 1, 12-13).

ويقدّم تأويل هذه الآية، الذي يجعل الإنسان «ابن الله»، أي ابن الحياة المطلقة، إجابة مبتكرة عن السؤال الكانطي: «ما الإنسان؟». ويتبلور هذا التأويل على مرحلتين تُحدثان انقلابًا حقيقيًا على الإطار المعتاد للأنثروبولوجيا، سواء أكانت فلسفية أم علمية.

1. إذ يركّز هنري في البداية على تسمية «ابن الله»، التي لا يعني بها عنوانًا كريستولوجيًا [أي مقترنًا بحقيقة المسيح]، بقدر ما يعني بها الإحالة على الكينونة الحقيقية للإنسان. إذ لا يملك الإنسان الحظوظ الوافرة لفهم ماهيته الحقيقية من خلال مقارنة ذاته بالحيوان ومن خلال تعريف نفسه بعبارة «الحيوان العاقل». ولا يملك تلك الحظوظ أيضًا بفضل فهم ذاته بصفته كائنًا ـ هنا *Dasein*، أي بصفته الكائن الذي يمثّل فيه القلق souci الكينونة الرئيسة. فلن يتوصل إلى ذلك إلّا «انطلاقًا من الحياة نفسها وانطلاقًا من الحقيقة الخاصة بها» (CV, 124).

ويظلّ هذا الفهم الذاتي مشروطًا بشرط واحد: إذ «يجب أن نفهم الإنسان انطلاقًا من المسيح، ولا سبيل إلى ذلك بطريقة أخرى». ويتطلّب فهم الإنسان انطلاقًا من المسيح المفهوم انطلاقًا من الله قبول الحدس الموجّه للظاهراتية الجذرية الخاصة بالحياة التي يدعو إليها هنري: إذ إن «للحياة المعنى نفسه عند الله والمسيح والإنسان» (CV, 128). على هذا النحو كذلك يقترح تأويل قول سفر التكوين، الذي يفيد أن الله قد خلق الرجل والمرأة «على صورته ومثاله» (Gn 1, 27)، وهو القول الذي يمثّل منطلق أغلب المذاهب الأنثروبولوجيَّة اللاهوتية.

فما يحدّد جوهر الإنسان هو أنه يفهم نفسه بصفته «الذات عينها» *ipséité*. والحال أن هذه الذات عينها، عند هنري، التي تجعلها ذاتًا حيّة، تجد مصدرها في الحياة المطلقة. و«لا يحدث انطباع ـ ذاتي للذات عينها إلا بقدر ما يحدث انطباع ـ ذاتي للحياة المطلقة بداخل الذات عينها» (CV, 136): ويفصح هذا القول الغريب عن خصوصية إسهام هنري في جوقة «مذاهب هيرمينوطيقية الذات عينها» التي نراها تتناسل أمام أنظارنا.

2. وإذا شئنا تجنب إغراء مذهب اسبينوزا، الذي هدفه تحويل الأحياء إلى مجرّد صفات للحياة الوحيدة المطلقة في الله، فلا بد من توضيح أن الإنسان لا

يسعه أن يصبح «ابن الله» إلا بشرط أن يفهم نفسه بصفته «الابن داخل الابن». هذا هو التحديد الثاني الحاسم في المذهب الأنثروبولوجي لدى هنري: «لا يصل الإنسان في شرطه الوجودي المتعلّق بأناه المتعالية الحيّة إلّا بقدر ما تُوَلَّدُ ابن هذه الحياة، في أثناء تولّدها ـ الذاتي ذاته بذاته، بداخلها الذات عينها l'Ipséité الأصلية للحي الأول» (CV, 142).

وهذه الأطروحة صدى لبعض النصوص المشهورة المتضمنة في الرسالة إلى مؤمني روما (Rm 8, 14-17). ويرى هنري، خلافًا لَما كان يعتقده نيتشه، أن بولس ليس هو من ابتكر المسيحية، بل هو المؤوّل الذي كان تأويله مُطابقًا لِطبيعتها (CV, 144). وتُضاف هذه الإشادة بفكر بولس إلى العدد الهائل من المقالات الفلسفية المخصّصة لرسول الأمم[79]. ولم يمنع ذلك هنري من تأكيد التفريق بين الحضور الإجرائي لهذا الموضوع في الصلوات والابتهالات، وحضورها المحوري في متن يوحنا. فيوحنا ليس مؤوِّلًا فحسبُ، بالقياس إلى بولس؛ بل هو الناطق الرسمي باسم المسيح نفسه ولسان حاله، المسيح الذي هو الكلمة وينبوع الحياة. ويتحوّل الثاوي في ظلّ اقتضاء ضمني وتداخل لدى بولس إلى تضمن صارم لدى يوحنّا. ويوضح الكاتب كذلك على نحوٍ أعمق صلة الابن بالأبناء، بعد أن سار بعيدًا في تعقب فهم صلة الأب بالابن.

وهذا ما يوضحه هنري في قراءته المؤولة للصورة المجازية المتصلة بالراعي الصالح اعتمادًا على الأمثال، وهي القراءة التي لن يدور بخلد أوريجينس (Origène) أن يتنكّر لها. فعندما ينادي هذا الراعي الشاة في كلّ مرة باسمها، يُظهِرُ ذلك أنه يعرف ذاتها العينية الخاصة بها. ويكشف فيلسوف الظاهراتية عن «علاقة خارج العالم وغير زمنية بين الحياة الظاهراتية المطلقة والذات الأصلية

(79) Stanislas BRETON, *Saint Paul*, Paris, PUF, 1988; Alain BADIOU, *Saint Paul, la fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 1998; Giorgio AGAMBEN, *Le temps qui reste. Un commentaire de l'épître aux Romains*, Paris, Rivages, 2000 (traduit de l'italien, 2000); Didier FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, 1998; Jacob TAUBES, *La Théologie politique de Paul, Schmitt, Benjamin, Nietzsche, Freud*, Paris, Éd. du Seuil, 1999 (traduit de l'allemand: Munich 1993); J. C. BEKER, *Der Sieg Gottes. Eine Untersuchung zur Struktur des paulinischen Denkers*, Stuttgart, Kath Bibelwerk, 1988; A. J. MALHERBE, *Paul and the Popular Philosophers*, Minneapolis, Fortress Press, 1989.

عينها» (CV, 145)، خلف هذه الصورة المجازية «الرعوية» التي استثمرها فنّ الأيقونات المسيحي.

ويفصح المرعى الذي ترعى فيه الشياه عن واقع أن «كلّ أنا يعود إلى ذاته ينمو بذاته وينتفخ بمحتواه الذاتي» (CV, 147)، بما يعني أن الذات عينها ipséité التي يجعلها المسيح ممكنة ذات متجسّدة. إن القطيع الذي كان المسيح راعيه (وهو راعي الحياة، وليس مجرّد «راعي الوجود» بالمعنى الذي يذهب هايدغر إليه) ليس مجرد كتلة سلبية الإرادة تلاحقها المخاوف أنفسها ووكذلك مشاعر الاشياء، خلافًا لِما كان يشتبه على نيتشه. فما دامَ المسيح حامي حمى الذات عينها، فهو كذلك أفضل ضامن للغيرية الحقة، لأنّه هو وحده من بفتح الطريق أمام مجموع الأنوات المتعالية. إذ «يتعذّر الوصول إلى شخص ما أو الاقتراب منه، إلّا من طريق المسيح» (CV, 148).

وما يُعَدُّ عند مفسّر النصوص تفسيرًا تاريخيًّا ـ نقديًّا تأويلًا «مجازيًّا» «allégorique»، يُعَدُّ تعبيرًا عن «أعلى درجات الواقعية الظاهراتية». فالذي يراهُ هو أنّه «لا توجد استعارة داخل المسيحية، ولا وجود لشيء يشبه افتراض 'كما لو أن'». والمتخيّل، أي تلك الآلة الضخمة المتكفّلة بصناعة الرموز، علامة على مرض التمثّل، وهو مرض مَرَدُّهُ إلى أن الحياة تنقلب على نفسها وتتنكّر لذاتها. فعلينا، عند هنري دائمًا، تأويل أقوال يوحنا بمعناها الحرفي، بصفتها «قضايا ظاهراتية ذات صلاحية قطعية» validité apodictique (CV, 148).

وهذه القضايا هي التي تمكّن من تأسيس فكر عن الفرد لا يغرق في أوحال الفردانية ومن تصوّر «حياة تحوّلت إلى الذات عينها من الأصل» (CV, 158). فبأيّ معنى تشكّل هذه الذات عينها الحية «أنا» و«ego»؟ بهذا السؤال، الذي علينا إدراك مدى أهميته، يختتم هنري المسار الأنثروبولوجي الذي ينجزه في إطار التأويل الذي يقدّمه للمسيحية. والوجه الأصيل هو وجه الأنا الحيّ، الذي يعلم أنه ليس سيد نفسه ولا مالك زمامها. ومن يقول «إنني، أنا» «moi, je»، يعني الاعتراف بأن «أناه الذاتية لا تنبثق منه، ولكنه هو الذي ينبثق منها» (CV, 171)؛ في حين يعيش الوجه «غير الأصيل» من الوهم المتعالي المؤسّس للأنا، وهو «وهم يجعل الأنا يعُدُّ نفسه مؤسّس وجوده» (CV, 177).

ولا يعدو قلق souci هايدغر أن يكون اسمًا جديدًا، بل أكثر الأسماء المعبرة خفيةً عن الأنانية المتعالية. ولأنّ ما يميّز خصوصية المسيحية هو «السجال المندفع» (CV, 182) الذي توجّهه ضد القلق souci بكلّ أشكاله، نجدها تخلق «علاقة إقصاء متبادلة» بين تصوّرين غير منسجمين لِلذّات عينها»: «صلة الأنا بالذات عينها داخل القلق بشأن الذات عينها» و«صلة الأنا بالذات عينها داخل الحياة» (CV, 181). وبعدما جعل هايدغر القلق souci المحدّد النهائي للكائن-هنا الإنساني، كرّس نسيانًا أخطر من كلّ ما قد نتصوّره، في اللحظة التي أراد فيها تجاوز عقبة نسيان الوجود: «نسيان الإنسان لشرط وجوده بما هو ابن» (CV, 185)، باختصار، نسيان الحياة لمصلحة الوجود.

فكيف يمكن لنسيانٍ له هذا الشأن أن يصبح ممكنًا؟ لا تختلف إجابة هنري في هذه النقطة في جوهرها عن إجابة هايدغر، بالرَّغْم من أنها تقوم على معادلة أخرى. إذ يوجد مصدر النسيان في الحياة نفسها، وليس هو مجرّد حدث عارض في الطريق: «لأنّ الحياة لا تنفصل عن الذات عينها، ولأنّها لا توجد لنفسها مسافة على بعد الذات عينها، تصبح عاجزة عن التفكير في الذات عينها، وتصبح عاجزة، مثلًا، عن تذكر ذاتها. الحياة نسيان ذاتها، بالمعنى الجذري للكلمة» (CV, 186). ويثبت هنري راهنية ظاهراتية جديدة لموضوع إيكهارت المتعلّق بميلاد الكلمة في النفس البشرية، من خلال استنفار ظاهراتية جذرية للحياة. إذ تحيا المسيحية عنده كذلك من الحياة الأبدية، وهي الحياة الواقعية الوحيدة.

النشأة الجديدة للحياة: الخلاص المسيحي.

ما يضادّ نسيان الحياة هو الخلاص الذي يعرفه المسيح نفسه في محاورته لِنيقودِيموس: «الحق الحق أقول لك: ليس أحدٌ يقدر أن يعاين ملكوت الله ما لم يولد من فوق» (Jn 3, 3). ويرى هنري أنّ هذا القول يدعو كُلًّا منا إلى «العثور على الحياة المطلقة في حياته الخاصة به»، وهو ما لا يمكن أن يحدث إلّا «في الحياة نفسها وفي الحقيقة تُطلَقُ عليها» (CV, 193). وليست هذه النشأة الجديدة مسألة اكتساب وعي سيكولوجي ولا هي مسألة علم أو معرفة، ولا هي متيسّرة أمام «الخلاص بوساطة المعرفة»، وهو ما كان الغنوصيون يَصْبون إليه. لقد ضلّ القديس أنسِلم نفسه طريقه كليًّا، عندما وجد تعريفًا لله بصفته:

لا يمكنني أن أفكر فيمن هو أكبر منه *«Id quo majus cogitare nequit»* لأنّه قد أفسد «العلاقة الانفعالية pathétique التي يقيمها الحيّ بالحياة المطلقة، وهي العلاقة المتحقّقة داخل الحياة» (CV, 194). ولا يستهدف هذا النقد الدليل «الأنطولوجي» المزعوم لدى أنسلم فقط؛ بل يَصْدُقُ، فضلًا عن ذلك، شيئًا فشيئًا على كلّ الأدلة على وجود الله التي لا تعدو أن تكون محاولات مضلّلة للتهرّب من التجلّي ـ الذاتي للحياة الذي يشكّل ماهية اللّه.

وبإزاء ذلك، عندما نرجع مصطلح *via* الذي يستثمره توما الأكويني إلى الثلاثية المسيحية ternaire christique المذكورة آنفًا، لا يوجد دليل على وجود الله أفضل من الشهادة على أن الحياة المطلقة تعود إلى نفسها في شخص الابن، «الحياة المطلقة التي تتقدّم بذاتها داخل الحياة، وهي الحياة الوحيدة الممكنة، والوحيدة القادرة على التقدّم بذاتها داخل الحياة، وقادرة بحكم ذلك على الحياة ـ حياة الله» (CV, 203). وقد أثّرت إدانة الأدلة على وجود الله في اللاهوت العقلاني إجمالًا. وما دمنا لم نتوصّل بعد إلى إظهار أن الصفات الإلهية ليست سوى كونها تمثّل وجوهًا مختلفة للحياة المطلقة الوحيدة الواحدة، وجب رفض اللاهوت الطبيعي، بالنظر إلى الحقيقة الوحيدة التي تقدّم الخلاص: «فما دامت الإشكالية المسيحية المتعلّقة بالخلاص غريبة عن العالم، فهي لا تتبلور خارج حقل الحياة» (CV, 208).

والنتيجة الثانية هي أن خشية الموت تفقد شوكتها السامة، وهي نتيجة لا تقلّ إثارة للحيرة، حينما تفيد أن منظور «ظاهراتية الولادة» يُظهِرُ «بطريقة قطعية أن كلّ حيّ ابنٌ للحياة الحقيقية والمطلقة والأبدية، وابنها وحدها فقط» (CV, 205). أمّا عالم الأحياء، الذي تحرّكه تيارات محمومة أكثر فأكثر، فهو عالم الأموات الأحياء، وما لبث البشر يرفضون «الميلاد مرّةً أخرى لهذه الحياة الوحيدة والمطلقة التي لا تعرف الموت، بحكم أنها تنطبع ذاتيًا وتمنح نفسها بنفسها» (CV, 206).

## طريق الخلاص وأعمال الرحمة: عبقرية الأخلاق المسيحية.

يقتضي «الميلاد مرّةً أخرى من أعلى» تغييرًا جذريًا في السلوك البشري، وهو ما لا يكفّ يسوع حسب رؤية يوحنا عن التذكير به، وترجع «عبقرية المسيحية» التي يتحدث عنها شاتوبريان (Chateaubriand) إلى العلاقة بين الحياة المطلقة والحيّ

الأول وبين كلّ من يَعُدُّونَ أنفسهم أبناء الحياة بداخله. لذلك، ينبغي لعلاقتهم أن تحمل ثمارها في حقل السلوك. وعلى ظاهراتية جذرية للحياة عدم إهمال أشكال التعبير النموذجيَّة عن الأخلاق المسيحية، إذ إنّ هذه الأخلاق «تحقّق النتائج الظاهراتية والأنطولوجيَّة الحاسمة التي تشكّل نواة المسيحية».

و«تحقيق الحقيقة» هو تحقيق ما تقدر الحياة الحقة الوحيدة عليه: هو أن تجعلنا أكثر حياة. هذا هو الحدس الذي نجد رسمه البياني في الرسالة الأولى ليوحنا، التي توجّه القراءة التي يقترحها هنري للأخلاق المسيحية. ويفكّ هنري أسرارها في ضوء «فلسفة غير مسبوقة لِلفِعل» (CV, 217) وهي فلسفة وضع أُسُسَها في تأويله لفكر كارل ماركس. فهو يطالبنا «بترسيخ الفعل داخل الحياة» (CV, 219) من خلال تعرُّف التعبير الملازم لظهور الحياة ذاتها فيها، في مواجهة كلّ أشكال الذرائعية والوظيفية والمنفعية.

ويلتقي هذا الدفاعُ المستميت عن الأعمال إدانةَ بولس للشرعَويَّة légalisme القاتلة. والشريعة عاجزة مرتين: مرة لأنها «لا تملك مستقره في الحياة»؛ وأُخرى لأنها «غريبة عن الحياة المطلقة التي تولد كائنًا حيًّا كلّ مرة من خلال تحويله إلى ابن» (CV, 224). ويرى هنري أن الإنجيل يميط اللثام عن سلوك «لم يعد يُراعي الشريعة ويُغفلها ببساطة» (CV, 227) باسم الوصية الوحيدة التي تنبثق منها سائر الوصايا الأخرى: «الحبّ غير المحدود لذات الحياة عينها»(*) (CV, 238).

## الحياة المطلقة والتجسُّد Incarnation.

نجد الإجابة عن جملة من الاعتراضات التي وجّهت إلى فلسفة المسيحية هذه، والتي بُرهِنَ عليها من المنظور الظاهراتي *more phaenomenologico*

---

(*) يثير الكاتب قضية سجالية وشائكة كانت حاضرة دائمًا عندَ الفلاسفة ورجال الدِّين بالغرب المسيحي، وهي مسألة التفريق بين ديانة تقوم على مبدإ التحريم وطاعة الله وتطبيق الوصايا الإلهية، كما كان عليه الأمر في اليهودية، وديانة أحلّت كل ما حرّم على الناس من قبل واستبدلت بمفهوم الطاعة والتشريع العلاقةَ الوجدانية، كما فعلت المسيحية. ونستطيع قراءة الكتابات الفلسفية التي خلّفها الفلاسفة، مثل كانط وهيغل في الدِّين، من زاوية التعارض بين هذين التصوّرين للدِّين. [المترجم]

*demonstrata*، في الأطروحات الموجودة في كتاب التجسّد *Incarnation* الذي يندرج في الخط المباشر الذي سار فيه كتاب أنا الحقيقة *C'est moi la Vérité*. إذ تسمح «الظاهراتية المادية» التي تذهب إلى أن «الانطباع-الذاتي»، الذي هو نقيضُ القصديَّة، هو المصدر الأصلي لكلّ خاصّة ظاهرية، بتوضيح معنى التجسُّد، عندَ هنري. إذ كان التجسُّد يمثّل لعدد لا يستهان به من الفلاسفة فضيحة حقيقية أمام العقل، وهي يُعارِضُ مُعارَضةً مباشرةً الفكرة التي كانوا يكوّنونها عن الله والألوهية.

وتضيف محاولة «الحصول على حقيقة المسيحية من خلال تأكيدها المحيّر للأذهان، وهو المتعلّق بفكرة التجسُّد» (I, 16) لبنة جديدة مهمّة إلى مبنى فلسفة الدِّين المستوحاة من الظاهراتية، بالقدر الذي تسمح فيه بتقويم الخطوات الماضية منذ زمن الخطاطة الأوّلية «لظاهراتية الجسد» المستوحاة مباشرة من مين البيراني (Maine de Biran).

وتظلّ خلفية التأويل نفسها بلا تغيير: إذ يتعلّق الأمر لدينا دائمًا بظاهراتية جذرية للحياة. ولكن الخلفية النصية التي يستند إليها هنري ازدادت اتساعًا على نحوٍ مثيرٍ للاهتمام. فإذا كان الكتاب الأول يرجع خصوصًا إلى نصوص العهد الجديد، فإنّ هنري الآن يُجازفُ بقراءة ظاهراتية لبعض آباء الكنيسة، مثل إيريناوس دو ليون (Irénée de Lyon) وطَرطِليانُس (Tertullien) خصوصًا.

من حيث المبدأ، لا توجد غير هرطقة خطيرة بالفعل: «كلّ من ينكر الحقيقة، أي كلّ من ينكر واقع التجسُّد، هو يتخفّى وراء أقنعة مختلفة ويشيد صروحًا كاذبة لا أصل لها» (I, 17). وتفترض هذه الحقيقة المركزية في العقيدة المسيحية تعريفًا للإنسان يجعلنا نُواجِهُ تعريف أرسطو: الحيوان الناطق *zoon logon echôn*: «الإنسان بما هو بدن» (I, 18). ويودّ هنري إثارة سؤال فلسفي وظاهراتي: «هل يمكن وجود شخص مثل المسيح، وهل يمكن، في الأقل، تصوّر التحوّل - الإنساني لله بما هو تحوّل الكلمة إلى بدن؟ بصرف النظر عن الرهانات اللاهوتية المتعلقة بسؤال: لماذا تأنس بالله؟ *«Cur Deus homo?»* (I, 23). هذه المساءلة هي التي تُدرِج هذه التأملات في الخط الطويل للدراسات الفلسفية الخاصة بالمسيح، والتي درَسها كزافييه تيليت (Xavier Tilliette).

والذي يقفُنا عليه منظور يوحنا هو أنّ تجسُّد الكلمة هو في الوقت نفسه الوحي بها. وعليه، يقتضي التفكير الفلسفي في معنى التجسُّد إعمال الفكر في

شروط إمكان الوحي»: فما الصورة التي على البدن أن يتخذها حتى يصبح في ذاته ومن خلال ذاته وحيًا؟ وما الذي يجب أن يكون عليه الوحي، حتى يتحقق في صورة بدن، من أجل أن يحقق رسالة الوحي داخل البدن ومن خلال البدن؟» (I, 24). ويكتشف هنري مجموعة من القوانين الأساسية لكلّ حياة، عندما يهتدي «بالمعقولية الأصلية لدى يوحنا» (I, 29)، ابتداء من الأطروحة التي تفيد أن «لا حياة ممكنة ما لم تحمل في ذاتها أنا عينية حية تستشعر فيها ذاتها وتتحوّل إلى حياة» (I, 30).

**قلب الظاهراتية التاريخية على رأسها: «ثورة كوبرنيكية جديدة».**

لن أطيلَ الوقوفَ عند التأملات التمهيدية الطويلة التي يخصّصها هنري لضرورة إحداث انقلاب على الظاهراتية التاريخية، وهو انقلاب مطلوب لكلّ من يشاء مقاربة ظاهراتية البدن بعد أن شمّر عن سواعده، إن جاز هذا التعبير. ومن أجل دراسة هذا الجزء من الكتاب، أُحيل على الدِّراسة التي خصّصتها له[80]. ويظلّ هنري واعيًا تمامًا لألوان سوء التفاهم المترتّبة على كون جملة من «الكلمات المفتاحيَّة في الظاهراتية، وفي تشكّل نسبة كبيرة منها، هي الكلمات المفتاحيَّة في الدِّين كذلك ـ أو في علم اللاهوت» (I, 37). ولذلك، كانت المهمة الأولى التي ينهض لها فيلسوف الظاهراتية هي توضيح الافتراضات الضمنية لخطابه الذاتي، وهي المهمة التي تهرَّبت منها كلّ مذاهب «الظاهراتية التاريخية، على ما يراهُ هنري» (كمذاهب هوسرل وهايدغر وميرلو بونتي).

لكن ما السبب الذي جعل الظهور، بما هو ظهور، لم يحظَ «بإمكان سبر أغواره إلى أبعد الحدود» (I, 46)؟ والظاهراتية التي تركّز كلّيًا على القصدية عاجزة عن إدراك «المادة الأوّليَّة» الظاهراتية، وعن إدراك «البدن الملتهب» الذي «يلمع ويحترق» (I, 47) داخل كلّ ظهور. ويبلغ الإغفال مداه حينما يصبح ظهور العالم معيار أيّ ظهور بصورة عمومًا، كما هو الحال مع هايدغر. ولا يكف

(80) «Le 'monde à l'envers'. Quel renversement de quelle phénoménologie?». *Tranversalités, revue de l'Institut catholique de Paris*, n°81 (janvier-mars 2002), p.5-28.

هنري عن تحذيرنا من إغراء هايدغر، من خلال تأكيد أننا لا نستطيع إقامة ظاهراتية البدن إلّا على أنقاض ظاهراتية ظهور العالم.

وتعيد الظاهراتية المادية اكتشاف «الانطباعية الأولى» للحياة، من خلال الانقلاب على أولوية القصدية لمصلحة الانطباع، وهو وحده القادر على «تحصيل الانطباع» نفسه (I, 74). وهذا ما جعل الطريق معبّدة أمام ظاهراتية أصيلة للحياة يُعَدُّ البدن حجر الزاوية فيها. وينطبق إعلان المسيح: «أنا لست من هذا العالم»، عندَ هنري، على أبسط انطباعاتنا: «الانطباع الأكثر فقرًا، بشرط أن يكون انطباعًا، ولو كنّا لا نُوليه أهمية تذكر، والرغبة الخافتة إلى أبعد الحدود، والخوف الأول، والجوع كما العطش في التعبير الساذج عنهما، والمتع البسيطة كما المعاناة غير المحتملة، كلّ واحدة من واجهات حياتنا التي هي أكثر اعتيادية، تستطيع المطالبة بها بصفتها التعريف الذي ينطبق على كينونته» (I, 81).

ويؤكّد التحليل الظاهراتي للمعاناة، بعد أن تخلّى عنها تخلّيًا لا رجعة فيه لتواجه مصيرها، أن ظاهراتية الحياة تُفضي بالضرورة إلى ظاهراتية البدن. فما يصدق على المعاناة، التي لا تمتلك «أبوابًا ولا نوافذ، ولا فضاء خارجًا عنها أو بداخلها يُتيح فرارها» (I, 85)، يصدق كذلك على كلّ ظواهر الحياة الأخرى: يتعلّق الأمر هنا بسلبية أكثر تجذّرًا من تلك التي يرمز هوسرل إليها باسم «التركيب السلبي غير الإرادي»(*). وهي تميّز من البداية «مجيء الحياة إلى ذاتها»، وهي ليست سوى هذا الذي يستشعر نفسه دون أن يختلف عن ذاته، بحيث إنّ هذا الاختبار اختبار للذات عينها وليس اختبارًا لشيء آخر، وانكشاف ـ ذاتي بالمعنى الجذري للكلمة» (I, 89).

---

(*) يتعلّق الأمر بالنصوص التي صدرت سنة 1966 والتي تُظهِرُ أن القصدية لا تعمل دائمًا بطريقة واعية، بل قد تعمل بطريقة سلبية أو متعالية على الشعور بشأن معطيات الهبة الذاتية. راجع: Edmund HUSSERL, *Analysen zur passiven Synthesis (1918-1926)*, Band XI, Margot Fleischer (Hsg.), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966. [المترجم]

**البدن بما هو ظاهرة ـ أصلية.**

تدور المرحلة الثانية، التي عمدت إلى إعداد تأويل ظاهراتي للتجسّد، حول ظاهرة البدن، أو حول ما يدعوه مارك ريشير (Marc Richir) «العيش الحالّ في البدن» «vivre incarné»[81]. إذ تقيم أطروحة «أسبقية الحياة على الفكر» (I, 136) حوارًا عميقًا مع تقليد الاتجاه الحسي الذي جسّده كلٌّ من كونديياك (Condillac) ومين البيراني (Maine de Biran)، ومع تقليد الاتجاه التصوّري الذي جسّده كلٌّ من غاليلي وديكارت، دون إغفال «التأمل الديكارتي» الخامس لهوسرل وخلع الطابع المطلق على المحسوس في مفهوم ميرلو-بونتي لِـ «بدن العالم». هذا ما يجعلنا نقول إننا أمام «مُشكِلاتٍ عسيرة يجب الانتباه إلى كلّ واحد منها بدقّةٍ ومعالجة كُلٍّ على تقديره» (I, 159).

وتتبدّى الصعوبة المركزية في «اللبس الكامل الذي يُعانيهِ مفهوم الحساسية نفسه» (I, 163)، وهو ما يرمز في الوقت نفسه إلى الحساسية وإلى فعل الإحساس، أي إلى ما يجعل الإحساس ممكنًا. وإذا كان ميرلو-بونتي يحظى بشرف الانتباه إلى أهمية صلة «اللّامس بما يلمسه»، فإنّا نجد هنري يؤاخذه بإرادة خلع خاصّية لا تتعلّق إلّا بالجسد الذاتي ولا نجد لها حضورًا في أيّ مكان آخر، على العالم كلّه (I, 167). وتمثّل العلاقة المتبادلة، جيئة وذهابًا، بين اللّامس وما يلمسه، طريقة أخرى لإخضاع الحياة لظهور العالم. وعندما يعلن كيرلُّس الإسكندري (Cyrille d'Alexandrie) «أن الله هو وحده من يستحق أن يقال عنه إنه حياة على نحوٍ طبيعيّ»، يزوّد هنري بجسر العبور إلى ظاهراتية البدن، وهي ظاهراتية لا تدين اليوم بالشيء الكثير للعقل اليوناني، الذي يظل مسلوب الإرادة أمام العالم: «لا حيّ بلا حياة، ولكن كذلك لا حياة بلا الإمكان ـ الأصلي لتجلّيها ـ الأصلي» (I, 175).

**أصبحت الكلمة بدناً: المعنى الظاهراتي للتجسّد.**

كانت الإشادة بآباء الكنيسة، وهي ما يشهد على ظهورهم المثير للاهتمام على مسرح ظاهراتية البدن، كافية وحدها للكشف عن المبادئ الهيرمينوطقية التي توجّه تأويل الحلول الذي يبلوره هنري في القسم الثالث من

(81) Marc RICHIR, *Le Corps. Essai sur l'intériorité*, Paris, Hatier, 1993.

كتابه: فهم «يستشعرون أنفسهم ظاهراتيًا بما هم أحياء، ويستشعرون على نحوٍ سلبيٍّ حياتهم الذاتية بما هي حياة أتتهم بلا عون منهم ولا مباركة مسبقة، وهي حياة لم تكن حياتهم، لكنها تحوّلت مع ذلك إلى حياتهم. هي حياة يعانون بداخلها، ويستمدّون منها سعادةَ حياةٍ متسعةً سعة السماء. لقد استشعر هؤلاء الآباء أن الحياة كانت تحبهم بالضرورة، من خلال إهداء هؤلاء الآباء لذواتهم في هذه الحياة ومن خلال محبتهم لأنفسهم في صلبها، كما استشعر الآباء أن حبها اتخذ الصورة الآتية: إهداؤهم لذواتهم في ثمالة نشوتها الذاتية، والتعريف بذاتها لديهم ـ لدى أولئك الذين كانوا يستشعرون أنفسهم في ثمالة نشوتها هي» (I, 175-176).

وتُمِدُّنا الطريقة التي يصف بها هنري «الكوجيتو المسيحي» لدى إريني (I, 189) بفكرة أوّلية عن «تأويل البدن بصفته ما يحمل في ذاته، لا محالة، معقولية ـ أصلية، أي معقولية الحياة التي تُوهَبُ فيها لذاتها والتي تحوّلت بداخلها إلى جوارح» (I, 193). ويدور تأويله للتجسُّد حول ثلاث قضايا حاسمة كذلك عندَ عالِم اللاهوت وفيلسوف الدِّين: الإمكان الأصلي للخطيئة، وطبيعة المسيح التي نفهمها بالرجوع إلى مفهوم التجسُّد، وخصوصية الخلاص المسيحي.

1. وزاوية مواجهة السؤال الأول هو تساؤل عن منزلة «أستطيع» في صلب ظاهراتية التجسُّد. فإذا كان ريكور يجعل «الذات المؤهّلة» «sujet capable» المتلّقي الأول للدِّين، كما بيّنت في موضع آخر[82]، فهل تظهر الذات التي تعرّضت للحلول في صورة ذات «مؤهّلة» أو «غير مؤهّلة»، وغير مؤهّلة لممارسة الحياة التي تلقّتها، وعاجزة عن استثمار قدرات بدنه؟

ونُظهِرُ إجابات هنري أن دروس مين البيراني، وهو «أمير الفكر»، لم تجد آذانًا صُمًا. إذ تمكّننا ظاهراتية البدن من نقد جذري لأوهام السلطة، (بل تطالبنا بذلك)، وهو النقد الجذري الذي تشهد عليه مقولة لاكان (Lacan): «المجنون الذي يَعُدُّ نفسه ملكًا مجنون، والملك الذي يَعُدُّ نفسه ملكًا ليس أقل جنونًا» (I, 249). لكن ذلك لا يعني بالضرورة أننا نظلّ مكتوفي الأيدي تمامًا. صحيح أن

---

(82) Paul RICOEUR: *L'itinéraire du sens*, Grenoble, Jérôme Millon, 2001, p. 397-434

«كلّ سلطة تحمل في جوفها وصمة العجز الجذري» (I, 248)، لكن هذا لا يعني سوى أنه «يتعذّر أصلًا على الحيّ الانفصال عن الحياة» (I, 252). فما يؤسّس الحرية الفعلية هو «العلاقة الملتبسة بين العجز والقوة»، بدلًا من أن تدمرها، وهي التي يدعوها هنري «الحرية بالمعنى الظاهراتي»: «إحساس الذات عينها بقدرة الذات نفسها على إطلاق عنان القدرات المنتمية إلى بدنها، واحدة بعدَ أُخرى» (I, 262). والمهمّة الرئيسة المنوطة بالحرّيّة، التي نَعُدُّها ممارسة لقدرة «أستطيع»، وهي استطاعة تلتقي في جوهرها الذاتَ عينها الحسّية والحيّة، هي أن تتحقّق داخل انفعال الممارسة اليومية.

وتلازم كلّ ممارسة للسلطة وجود شعور بالكآبة angoisse. ويقترح هنري لَهُ تحليلًا مطوّلًا وأقرب إلى كيركيغارد منه إلى هايدغر. يتعلّق الأمر بتكرار فقرة كيركيغارد (وهو بالأحرى قفزة) من البراءة إلى الخطيئة. وبالرَّغم من أن البدن مسكون بكآبة سرّية، فإن «كلّ بدن بريء» (I, 275). ويشهد القلق على أن الإنسان، بما هو الذات عينها الحيّة، عاجز عن التخلي عن عبء ذاته، بدلًا من أن تشهد على الغربة المحيّرة للوجود - إلى - العالم الذي يتمثّل في الكائن - هنا (التي يلح هايدغر عليها).

ويطوّر هنري في هذا السياق تأويله للصّلة بين القلق والجنس، وهي الصّلة التي لا تؤدّي دورًا في تحليل هايدغر. ويمثّل الجنس في الوقت نفسه تحديدًا موضوعيًا للجسم المنتمي إلى العالم (الذي نستطيع اختزاله في هذا البعد الوحيد) وبعدًا مؤسّسًا للبدن. فهل سيُمِدُّنا تحليل أكثر دقة للرغبة الجنسية بما يدعوه هنري، بعدَ كيركيغارد، «قفزة داخل الخطيئة»؟ وهذا ما توحي به، في الظاهر، الطريقة التي يصف بها هنري - وهي طريقة يجوز لنا تقريبها من طريقة أوغسطين بدرجةٍ كبيرةٍ - سقوط الحساسية في براثن النزوات الحسّية.

ويؤكّد هنري شيئين متناقضين في الظاهر، وإن ظلّت ظاهرانية الحياة تَعُدُّهما غير منفصلين، من خلال التصريح بأن «الرغبة ليست ممكنة إلّا داخل القلق» (I, 290): إذ تنتزعنا الرغبة من منظورية الظهور في العالم، ويفصح بهذا المعنى عن «روحانيتنا»؛ ويمدّ جذوره في الوقت نفسه داخل «بدن لا ينفكّ ينطبع بذاته داخل انفعاله الليلي» (I, 286)، أي إنّه لا وجود لرغبة إلّا إذا كانت رغبة «شهوانية».

والخطيئة الأصلية «حالة جزئية في العلاقة العامة مطلقًا والجوهرية التي تربط من حيث مبدأ الانفعالية affectivité والفعل (I, 291). وتتحكّم هذه الأطروحة في الصفحات الرائعة التي يخصّصها هنري للعلاقة الجنسية ولصورها الشاذة التي يكشف فيها عن المظاهر الحديثة للعدمية. والمسألة الأساسية هي المتعلّقة بمعرفة مدى إفضاء الأطروحة التي تفيد أن «الجسد الواقعي والحيّ هو المؤهّل وحده لإظهار رغبة حقيقية وقلق حقيقي» (I, 310)، إلى نتيجة مفادُها أنّه لا يوجد خلاص ممكن خارج العلاقة الجنسية. ويختتم هنري تأمله الطويل لِـ «ليل العاشقين» بالأطروحة التي تفيد أن «الرغبة الجنسية التي هدفُها الوصال مع الآخر في حياته نفسها تصطدم بإخفاقٍ لا يمكن تداركه»، على غرار لاكان الذي كان قد صرّح بأنه «لا توجد علاقة جنسية» (I, 298).

وهذا ما قد يزوّد بأسلحة جديدة كلّ من يشُمُّ لدى هنري روائح نتنة تطلقها الغنوصية. ومع ذلك، لا يعلن في أيّ موضع أنّ الحياة فاسدة، وهي الحياة التي يمثّل الجنس مظهرًا أساسيًا فيها. بل يعلن بعكس من ذلك الموقف المضاد. فالحياة «طيبة»، أيًا كانت وكان مظهرها، لأنّها «لا تحتمل سؤال لماذا»، وكذلك توصّل إلى ذلك كلٌّ من إيكهارت وأنجيلوس سيليسيوس (Angelus Silesius). ويعلن هنري، وقوله في ذلك صدى للتراث الصوفيّ، الذي يعقّب عليه بتعليق أعمق مما قدمه هايدغر في مبدأ السبب *Le Principe de raison* أنّه: «تختفي كلّ الخصائص السلبية التي يكتسيها الجسم البشري، في استسلامه للعالم وفي إسلام قياده وفي غياب أي مُسَوِّغ له، وفي غرابته، وفي وجوده العارض، وربما في قبحه أو ابتذاله، حالما يكشف هذا الجسد، الذي ينكشف من الداخل، عن نفسه بنفسه بصفته بدنًا حيًا» (I, 322).

وهناك ما يغري بإضافة القول الآتي: يمتلك الجسد القدرة على الظهور في صورة «جسم مجيد». لكن ظاهراتية التجسُّد لدى هنري تصرف الذهن، ولو مؤقتًا، عن مسألة قيامة البدن. وللسبب نفسه، تصطدم ظاهراتية البدن، ولو تخلّصت من الضغوط التي يمارسها الظهور في العالم، بحدّها الذي لا سبيل إلى تجاوزه، عندما يتعلّق الأمر بمواجهة المسألة الحاسمة من الزاوية اللاهوتية، وهي مسألة كيفيّة إمكان أن تصبح محلّ الضياع ومحلّ الخلاص في الوقت نفسه (I, 238).

2. ويطرح هنري سؤاله الثاني الحاسم الذي ينقلنا من حكاية سِفر التكوين إلى استهلال إنجيل يوحنا: «في نهاية المطاف، ما معنى إمكان أن يشكّل البدن محل الضياع، أو محل الخلاص؟ (I, 318)، وذلك في ختام ما نستطيع أن ندعوه استنباطًا متعاليًا لمفهوم الخطيئة الأصلية، وهو يماثل في دسامته التأويل الذي يقترحه هيغل لها في كتابه في فلسفة الدِّين *Religionsphilosophie* ولا يقلّ عنه تعقيدًا. ويستتبع ذلك السؤال قرارًا منهجيًا جوهريًا، وهو سؤال يحمل أصداء بعض موضوعات كتاب **أنا هو الحقيقة** *C'est moi la Vérité* الذي علّقنا عليه آنفًا: فعلينا قراءة حكاية خلق العالم والإنسان بصفتها «أول عرض معروف لنظرية متعالية في الإنسان» (I, 324)، بدلًا من أن نُعدَّها أسطورة عن العالم، على غرار أساطير أخرى. إذ يستطيع كلّ كائن حيّ رؤية وجهه في صورة آدم التي ابتُكِرَتْ، بما هي صورة لله وشبه له. وسأضيف أنّ الجنة التي دُعي آدم إلى حراستها، وهي الجنة التي تنتصب فيها شجرة الحياة وشجرة معرفة الخير والشرّ، هي رمز عالم الأحياء، وهذا بالتحديد ما يسكت هنري عنه.

والنتيجة المترتّبة على هذا التأويل، الذي يبدو أنه يُعارِضُ معارَضةً مباشرةً أطروحة ليفيناس التي مفادُها أن الخلق يساوي الانفصال، هي أن «الإنسان لم يُخلق يومًا ما، ولم يأتِ قطّ إلى العالم. بل جاء إلى داخل الحياة. وهذه هي نقطة شبهه بالله، المصنوع من المادة نفسها التي يتكوَّن هو منها، ومن المادة التي يتكوَّن منها كلّ حيّ وكلّ حياة» (I, 328). وتقرّر الطريقة التي تستبدل بمفهوم الخلق مفهومَ التكوين، الكيفية التي يربط بها هنري «القضايا التعليمية في استهلال إنجيل يوحنا»: فـ «عندما ستتجسّد الكلمة لتتحوّل إلى بشر، لم تأتِ الكلمة إلى العالم، بل جاءت «إلى ذويها» من خلال المجيء إلى البدن» (I, 238). ويصبح التجسُّد السبيل الوحيد إلى الخلاص، لكلّ من يقبل استقباله، وهم يَعُدّونَ أنفسهم «أبناء داخل الابن». وهو وحده قادر على تحرير الإنسان من الخطيئة الأصلية، وهي في العمق خطيئة الوثنية القاضية بتعويض «العلاقة البدائية بالحياة بعلاقة بالصنم» (I, 330).

3. وتسمح هذه النظرة الملقاة على التجسُّد بوضع تجربة الغير (وهي تجربة أساسية في كلّ ظاهراتية، من هوسرل إلى ليفيناس، مرورًا بشيلر وميرلو-بونتي)

مباشرة في صلب «العلاقة الجوّانية الظاهراتية المتبادلة» بين الكلمة وكل الأحياء داخل المسيح (I, 338). ولا يتعلّق الأمر بمجرّد إسقاط تصوّر بولس لِلجِسم العارف على كلّ صور الحياة الجماعية، بل يتعلّق بمسألة أن «الحياة هي الشيء المشترك داخل كلّ جماعة» (I, 348).

لذلك، تقدّم القراءة الظاهراتية للحلول إجابة عن السؤال المتعلّق بمعرفة كيفية إنشاء جماعة مونادولوجيَّة للكائنات من بدن. ولا يفي اللوغوس بالغرض، ولا كذلك التطلّع الذي يميّزه في اتجاه الكونية. والواقع، «أنّ المعاناة والغبطة والرغبة والحبّ تحمل في ذاتها، عند هنري، قوة جامعة تفوق بأقصى درجةِ القوة التي نخلعها على «العقل»، وهو ما لا يمتلك بالمعنى القوي للكلمة قوة جامعة، ما دمنا غير قادرين على أن نستنتج منه وجود فرد واحد، ولا وجود شيء نستطيع جمعه داخل «جماعة» (I, 348).

فهل يفرض ذلك علينا استنتاج أن «كلّ طائفة في ماهيتها طائفة دينية» وطائفة «غير مرئية في ماهيتها» (I, 249)؟ سيتساءل أيّ قارئ لحنّه أرندت (*Hanna Arendt*) عن مصير الجماعة السياسية بناء على هذا الافتراض وعن «الفضاء العمومي الخاص بالظهور»، وكذا عن «حبّ العالم» كما يأتي في تعريف الكاتب. ويُظهِرُ ذلك أن الأطروحة التي تفيد أن «الحياة المطلقة تكشف عن ذاتها في كلمتها بصفتها مدخلًا ظاهراتيًا إلى الأنا عينها الأخرى، كما أنها مدخل إلى ذاتي بالنسبة إليّ»، (I, 352) لا تلبث أن تثير عددًا من الأسئلة العسيرة التي يرجع إلى هنري فضلُ إجبارنا على مواجهتها مرّةً أخرى.

«بدننا هو الله في عمق ليلته»: (I, 373) هذا الإعلان، المذهل والموجَزُ في الوقت نفسه، يشقّ الطريق إلى ما يدعوه هنري، في آخر جملة من الكتاب، «العرفان ـ الأصلي» Archi-gnose. «هذه هي ثمالة الحياة دون حدود، وهذه هي المتعة ـ الأصلية بحبها الأبدي في كلمتها، وهي روحها التي تستحوذ علينا. وكلّ ما خُفِض يُرفعْ. طوبى للذين يعانون، وربّما لا يمتلكون شيئًا إلّا بدنهم. والعرفان ـ الأصلي هو عرفان البسطاء» (I, 374).

## أسئلة

ستقتصر الأسئلة النقدية التي سأوجّهها إلى الظاهراتية المادية لدى هنري هي أيضًا على المجال الإشكالي في فلسفة الدِّين:

1. وسأبدأ بملحوظةٍ أسلوبية تُعَدُّ أوَّل وهلةٍ مجرّد ملحوظةٍ شكلية. فالكتابات المتأخرة لهنري مرصّعة بصياغات فنية تعتمد أسلوب عكس الحدود chiasme، نحو: «يصل الحيّ إلى الحياة من خلال الاستناد إلى مجيء الحياة إليه» (CV, 73). فقد تثير هذه العبارات، عندَ بعض القرّاء المحترسين، الارتياب في أننا حالما نتحدّث عن «التجلّي ـ الذاتي» (CV, 73) وعن «الوصول الأبدي إلى الذات عينها» (CV, 74) للحياة، ترتعد فرائصنا أمام زلزال مذهل يجد مركزه على الدوام داخل تحصيل الحاصل نفسه: فَـ «لا حياة بلا حيّ. ولا حيّ بلا حياة» (CV, 80). بهذا المعنى، يقيم هنري صلة وثيقة بين «صور تحصيل الحاصل المؤسِّسة للحياة» و«المخلّفات الحاسمة في المسيحية» (CV, 80). ويطيب لي التعبير عن هذه القاعدة الأساسية التي تقوم عليها الظاهراتية الجذرية للحياة من خلال محاكاة قول لبارميندس الحكيم: «التفكير والحياة يفضيان في النهاية إلى الشيء نفسه». فكيف السبيل إلى فهم عبارة «ذات الشيء»؟ هذا هو جوهر المشكلة!

2. ولن أُطيلَ الوقوفَ عند النقد اللاذع الذي نجدُهُ في مؤلفات هنري كلّها لهايدغر، ومنها كتاباهُ الأخيرانِ. إذ يرى هنري أن هايدغر يمثّل أحد الشهود البارزين الذين يرمزون إلى «إخفاقات الفكر الغربي في مسألة الحياة»، متهمًا إياه بـ «التآمر» الحقيقي عليها (CV, 64)، من أجل إبراز مسألة الكينونة وَحدَها. فما مدى وَجاهةَ هذا النقد، وما مدى حجبِهِ عنا نقاط تقارب لا يستهان بها؟ قدمت جوابًا أوليًا في كتابي شجرة الحياة وشجرة المعرفة *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*، وهو ما أجيز لنفسي الإحالة عليه مرّةً أخرى[83].

وهنا أذكر أمرًا واحدًا يتعلّق بتأويل كلٍّ منهما للمسيحية، هو أن الأمر لا يقتصر على تعلّقه باختلاف جذري بين تصوّرين مختلفين للظاهراتية (وهو اختلاف

---

(83) *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*, p.39- 59, 208-213.

سنعود إلى الحديث عنه في القسم الخامس)، بل يتعلق كذلك بواقع أن تأويل هايدغر يركّز على متن بولس، في حين يفضّل تأويل هنري متن يوحنا. ولا شكَّ في أنَّ الأمر لا يتعلّق بمجرد مسألة حساسية متصلة بالنصوص التي يفضل المفسِّر الرجوع إليها.

ويثير هنري هو أيضًا قضايا يستمرئها بولس، وهو يُحيّي فيه، كما فعل هايدغر، المؤوّل العبقري لحقيقة المسيحية، بدلًا من اتهامه بعدَ نيتشه بخيانة «المعرفة المرحة» التي بشَّر بها يسوع. ومع ذلك، يقترح علينا ظاهراتية مسيح يوحنا في المقام الأول. وهل من قبيل المصادَفَة أن ترجع ظاهراتية هيرمينوطيقية، مثل ظاهراتية هايدغر، رجوعًا عفويًا إلى متن بولس، في حين تخضع «الظاهراتية المادية» هذا الخضوع لجاذبية متن يوحنا؟

3. فما الثمن الذي يجب دفعه لقاء الحساسية الهائلة التي توحي بها عندَ هنري فكرة عالَم لا يعني شيئًا غير الطابع الخارجي المكشوف للمرئي، ويوحي بها انتصار التمثّل نتيجة لِذلك؟ عندما نضع من البداية «تقابلًا مطلقًا» (CV, 18) بين حقيقة العالم، و«الصِّلة الانفعالية الوثيقة بين المعاناة والانتشاء» (CV, 53) وهي صِلةٌ تشكّل قلب الذات عينها الحيّة والحقيقة المسيحية كذلك، لا يستهدف هنري المفهوم الكوسمولوجي للعالم فحسب، بل يضمّ إلى نقده مفهوم هوسرل للعالم المعيش *Lebenswelt*. ولا يشكّل «عالم الحياة» عالمًا، إذا حملنا مفهوم «الحياة» على المعنى الجذري الذي يخلعه هنري عليها.

ولا توجد حقيقة أخرى غير حقيقة المسيح، بل لا يمكن وجودها، من منظور الظاهراتية الجذرية للحياة لديه. بهذا المعنى، تظلّ المسيحية عند هنري ما هي عليه عند هيغل: «الديانة المطلقة»، بالرَّغم من أن مفهوم المطلق يحتمل معنى مغايرًا تمامًا لديهما. ولا تملك النزعة المركزية بشأن ذات المسيح، التي تنزل بكلّ ثقلها، إلّا أن تثير جملة من الصعوبات التي يسمح لنا المسار الذي سرنا فيه بتدقيق الأمر فيها.

أ. فعندما نهمّ بمقارنة التأويل الفلسفي للمسيحية والمتضمّن في كتابَيْ أنا هو الحقيقة *C'est moi la Vérité* والتجسّد *Incarnation* بتأويل كلٍّ من شيلنغ وهيغل، يقفز فرق أساسي إلى الأذهان: الصمت شبه المطبق عن العلاقات التي

تقيمها الديانات غير المسيحية مع الحياة المطلقة. فما مُسَوِّغُ هذا الصمت؟ قد يكون الجواب القاطع بامتياز هو القول إنه لا توجد خارج المسيحية حقيقة أخرى غير حقيقة العالم، أي إنه لا توجد إلّا «حقيقة» سيكون اسمها الحق: «الكذب». ويبدو أنّه يصْعُبُ علينا الذهاب بهذا الكلام إلى حدوده النهائية، رافضين أن نجعل بوذا وإبراهيم وموسى شهودًا أحياء على الحياة الوحيدة المطلقة، ولو جردناهم من لقب «الحيّ الأول». آنذاك سيصبح السؤال الحقيقي متعلقًا بمعرفة كيفيّة استطاعة «الظاهراتية الجذرية للحياة» أن تفرض نفسها في صيرورة الحوار بين الديانات.

ب. ونسجّل صعوبة أخرى، من خلال الرجوع إلى قراءتنا لكتاب: **نجمة الفداء** *L'Étoile de la Rédemption* لروزنتسفايغ: وهي غياب أدنى تأمل للصّلة بين «العهدين القديم والجديد»[84]. فهل يجوز لقراءة ظاهراتية للمسيحية أن تُغفِلَ العهد القديم الذي يتجلّى الله فيه، كما أجاد روزنتسفايغ التعبير عن ذلك من البداية بصفته إلهًا حيًّا؟ قد نجد لدى هنري، كما لدى هايدغر، ما يستدعي الحديث عن «دَين غير مفكّر فيه»[85] تجاه كتاب العهد القديم العبري، وهو ما يجب تقدير مخلّفاته. وسنتذكّر الطريقة التي يُفَرِّق بها روزنتسفايغ بين اليهودية والمسيحية، مقترحًا فهم اليهودية تحت شعار «الحياة الأبدية»، وفهم المسيحية بما هي «طريق أبدي»، وهما تحتاجان معًا إلى الرجوع إلى «الحقيقة الأبدية»، وهي حقيقة الإله الواحد.

ج. وعندما نرجع من المجلّد الثالث من كتاب **نجمة الفداء** *L'Étoile de la Rédemption* الذي يفحص عقيدة انتظار الآخرة اليهودية ـ المسيحية، إلى مقدّمة المجلّد الثاني الذي يقدّم فكرة الخلق، نستطيع أيضًا التساؤل: هل نقدر على تتبّع الأطروحة الرئيسة لهنري إلى نهايتها، عندما يفترض أن ثَمَّةَ هوّة سحيقة تفصل الولادة عن الخلق؟ إذ «يعني لفظ الولادة أيّ شيء، ما عدا معنى الخلق، إذا كان المقصود بالخلق خلق العالم، هذا الانفتاح الظاهراتي «الخارج» أول، حيث تنكشف أمامنا مملكة المرئي الكاملة» (CV, 131). ويتبنّى هذا التخلّي عن

---

(84) Paul BEAUCHAMP, *L'Un et l'autre Testament*, I-II, Paris, Éd. du Seuil, 1998.

(85) انظر:
Marlène ZARADER, *La Dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, Éd. du Seuil, 1990.

المفهوم «الدنيوي» للخلق قولًا مخصوصًا للمعلّم إيكهارت: إذ «يَلِدُ الله ذاته كما هو عليه الأمر في حالتي»، أو كما يقرأ بالمعنى الآخر: «الله يَلِدُني كما هو عليه الأمر في حالته»، وهو قول نجد صداه في بعض صفحات كتاب جوهر التجلّي (EM, *L'Essence de la manifestation* 385-419, 532-549; CV, 133). فهل علينا أن نتقيّد بهذا الحدّ؟ أشكّ في ذلك. قد يكون أوْلى لنا تمييز ثلاثة يقينيّات أصلية ولا قياس بينها: اليقين في الله واليقين في الذات عينها واليقين في العالم. تتمثل الصعوبة بلا شكٍّ في معرفة ماهيَّة جنس الظاهراتية القادر على إعادة الاعتبار إليها.

د. ويربط هنري تأويله للمسيحية بإقصاء مزدوج ترك وراءه مخلّفات ثقيلة، إذ إنّه مقتنع بأن العالم يتميّز «بعجزه عن إدراك الواقع، واقع الأفراد وكلّ ما يتصل به» (CV, 10): إقصاء التاريخ واللغة. ويقترح علينا وصفًا أخاذًا «للفراغ الكبير في التاريخ» الذي يَؤول إلى ضباب منتشري «حيث يضيع داخل عالم المرئي كلّ ما كان من المنتظر أن يتجلّى فيه» (CV, 13). ويستثمر نبرة أشدّ رؤيويَّةً، من أجل وصف العجز الملازم للغة (وهو عجز يُفاقِمُهُ العجز الذي في المستوى الثاني للنصوص)، وهي اللغة العاجزة عن «وضع واقع آخر غير واقعها هي» (CV, 15). فهناك فرق بين أن نذهب إلى أن اللغة لا تكشف عن الحياة ولا تستطيع المطالبة بمنزلة «لغة الحياة»، وأن نرميها في أحضان «لا واقعية مبدئية» تجعلها «شرًّا كونيًّا» (CV, 17).

ولو كان علينا تأويل هذه العبارات بمعناها الحرفي، لكفانا ذلك مؤونة درس الفلسفات التحليلية للدِّين، التي سنخصّص لها القسم الرابع، ولجاز لنا أن نضرب صفحًا عن معطيات تاريخ الأديان. ولا سبيل إلى هذا الإقصاء أو ذاك في فلسفة الدِّين.

هـ. وكلّ هذه الملحوظات النقدية لا تقلّل في شيء الإعجاب الذي يولّده مشروع هنري عندي، وهو مشروع جعل صورة المسيح مركزه المحوري. فما دامَ المسيح يرمز إلى ذاته بصفته «باب» القلعة، فإنه، كما يتخيله هنري، يسمح لأيّ أنا بشري بالارتقاء إلى «ذات عينها أقدم من هذا الأنا» (CV, 146). فهل يعني ذلك أن الظاهراتي يكتنف هنا مرّةً أخرى فكرة هيغل عن المسيح بصفته الوسيط الكبير بين الله والبشر، وهو ما ألهم أغلب المذاهب اللاهوتية القائمة على الوساطة خلال القرن التاسع عشر؟ لكن المسألة الحقيقية تتعلّق بمعرفة المعنى الذي تغيّر الظاهراتية

المادية بناء عليه فكرة الوساطة نفسها. هنا يظهر المسيح بالأحرى في صورة وسيط بين الذات والذات عينها، إذ إنّه «يسمح لكلّ أنا بأن تكون أنا» (CV, 147).

4. وقد يكون أوْلى لنا أن نتساءل: هل تشبه نظرة هنري إلى المسيحية النظرة التي يثيرها تولستوي (Tolstoï) في الصفحات التي يبسط فيها الكلام على هدايته conversion، بدلًا من أن نوجّه إليه اتهامات متسرّعة بالزندقة؟ «أسمع ضجيج ولادتي. ضجيج ولادتي هو ضجيج الحياة، والصمت المطبق الذي لا يكفّ فيه صوت الحياة عن التحدّث إليَّ عن حياتي الذاتية، وعندما أسمع الكلام الذي يتكلّم بداخلها، لا يكفّ عن التحدث إليَّ عن كلام الله» (CV, 283). وتُعَدُّ هذه الكلمات التي نطق بها هنري صدى لعبارات تولستوي: «حيثما وجدنا الحياة، وجَدْنا الإيمان الذي يمنح إمكان الحياة، والخصائص الجوهرية في الإيمان واحدة أينما كانت الحياة»؛ ويضيف: «الإيمان هو معرفة معنى الحياة الإنسانية، والمعرفة التي تجعل الإنسان يحيا، بدلًا من أن يدمّر نفسه. والإيمان هو قوة الحياة. وإذا كان الإنسان يحيا، فلأنه يعتقد شيئًا ما. ولو لم يكن يعتقد أنّه ملزم أن يحيا لأجل شيء ما، لما كان حيًا»[86].

وكلّ من تحمله «تيارات الحياة المبتهجة»، يصبح عنده كلّ شيء حيًّا حوله وحاملًا لمعنى، ولا يبقى ما نبحث عنه: صرخ صوت بداخلي: «ما الذي أبحث عنه بعد الآن؟ ها هو ذا أمامي! وهو ما لا حياة بغيره. لا فرق بين معرفة الله والحياة. الله هو الحياة». وعلينا الانتباه أيضًا إلى الملحوظة الآتية لتولستوي، بشأن الظاهراتية المادية: «والأمر المستغرب هو أن قوة الحياة هذه، التي تعود لتعتمل بداخلي، لم تكن شيئًا جديدًا، بل كانت القوة القديمة نفسها التي ساقتني إلى الأزمنة الأولى في حياتي»[87].

بهذا المعنى، «لا تعرف الحياة راحة المحارب، أيام السبت أو الأحد، وهذا ما يصدق عامة على مجموع الأحياء» (CV, 228). ولا شكّ في أنّه، لا

(86) Léon TOSTOÏ, *Confession*, vol. I, p.47-48. In: William JAMES, *L'Expérience religieuse. Essai de psychologie comparative*, trad. F. Abauzit, Paris, Éd. de la Bibliothèque de l'Homme, 1999, p.216-219.

(87) المرجع نفسه.

ينبغي لهذا الإعلان الجلل أن ينسي الفيلسوف أن جميع الديانات تستشعر الحاجة إلى إقرار يوم استراحة repos sabbatique. وتزوّد هذه الراحة الفلاسفة بالوقت الثالث لأن يتأمّلوا بعمق «الأمر الظاهراتي» الذي يحكمه هنري في كل مناقشة نقدية لأطروحاته: فليرجع كلٌ منا إلى «ظواهر حياته الذاتية، بالصورة التي تُقدَّمُ له في هذه الحياة ومن خلالها» (I, 265).

## بيبليوغرافيا

### الطبعات.

*L'Essence de la manifestation*, Paris, PUF, 2. éd. 1990 (abrégé: EM); *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai d'ontologie biranienne*, Paris, PUF, 2. éd. 1988 (abrégé: PC); *Marx*, vol. I-II. I. *Une philosophie de la réalité. II. Une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 1976, rééd. Coll. «Tel», 1991 (abrégé: KM); *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*. Paris, PUF, 1985 (abrégé :GP); *La Barbarie*, Paris, Grasset, 1987; *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*. Paris, François Bourin, 1988; *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990 (abrégé: PM); *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Ed. du Seuil, 1996 (abrégé: CV); *Incarnation. Une phénoménologie de la chair*, Paris, Ed. du Seuil, 2000 (abrégé: I).

### لائحة المراجع.

- DAVID, Alain et GREISCH, Jean (éd.), *Michel Henry. L'Épreuve de la vie*, Paris, Ed. du Seuil, 2001.
- DEPRAZ, Nathalie, *Transcendance et Incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi*. Paris, Vrin, 1995.
- DUFOUR-KOWALSKA, Gabrielle, *Michel Henry, un philosophe de la vie et de la praxis*, Paris, Vrin, 1980.
- GREISCH, Jean, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne*, Paris, Ed. du Cerf, 2000.

  —. «Le 'monde à l'envers'. Quel renversement de quelle phénoménologie ?». *Transversalités*, revue de l'Institut catholique de Paris, n°81 (janvier-mars 2002) p.5-28.
- KÜHN, Rolf, *Leiblichkeit als Lebendigkeit. Michel Henrys Lebensphänomenologie absoluter Subjektivität*, Fribourg- Munich, K. Alber, 1992.
- MARION, Jean-Luc, «Le cogito s'affecte-t-il ?», *Questions cartésiennes*, Paris, PUF, 1991, p.153-188.

## مناقشة محتدمة لقضيّة «المنعطف اللاهوتي للظاهراتية»

- دومينيك جانيكو -

لمّا كانت الأعمال التي تحدّثنا عنها قد رأت النور خلال العقود الأخيرة من القرن العشرين، صَعُبَ علينا أن نصدر حكمًا نهائيًا عليها. ولا يعني ذلك أبدًا أنها محصّنة من النقد. والانتقادات التي بلورها دومينيك جانيكو عام 1991 في كتابه **المنعطف اللاهوتي في الظاهراتية الفرنسية** *Le tournant théologique de la phénoménologie française* الذي استكمله سنة 1996 بكتاب **الظاهراتية المتشظية** *La phénoménologie éclatée*، وهو كتاب ركّز مباشرة على أطروحات جان لوك ماريون المتضمّنة في كتاب **بناءً على المعطى** *Étant donné*، تستحق منا أن نَقِفَ عندها من منظور بحثنا، إذ إنّها تتعلّق بمنزلة ظاهراتية الدِّين مباشرة.

وتشهد حدّة هذه الانتقادات بحدّ ذاتها على مدى حيوية الظاهراتية الجديدة وأصالتها. فماذا يعني التوجّس الذي يفيد أن القاسم المشترك بين عدد كبير من الظاهراتيين الفرنسيين المعاصرين يتمثّل في «المنعرج اللاهوتيّ» الذي أنجزه كتّاب مختلفون فيما بينهم بِقَدْرِ الاختلاف الموجود بين ليفيناس وهنري وماريون وكريتيان، زيادةً على جان إيف لاكوست بلا شكٍّ؟

وتثير فكرة «المنعطف اللاهوتي» بحدّ ذاتها أسئلة مبدئية كثيرة. فإذا افترضنا جدلًا إمكان الحديث عن «منعطف» تعرفه الظاهراتية الجديدة، فهل يجيز لنا ذلك أن نلصق بها الصفة «اللاهوتية»؟ إذا كان الجواب بالإيجاب، فإنّ ذلك يعني أن الأمر يتعلّق لدينا بخطابات فلسفية ملوّثة، من البداية، «بأفكار مسبقة» دينية؟ فهل يتعلّق الأمر، بعكس ذلك، بالاعتراض على الظاهراتية حينما تطالب بِحَقٍّ استثمار حقل اللاهوت الفلسفي؟ والظاهراتية نفسها هي المطالبة بتقديم الدليل على أنها لا تخترق حدود مستوى المحايثة الذي التَزَمَتْهُ، بعدَ المغامرة التي تُقدم عليها داخل هذا الحقل، كما في حقول أخرى.

وسنكون مخطئين إذا اعتقدنا أن كتابَيْ جانيكو مجرّد زوبعة في فنجان، بالرُّغم من أنهما يتبعان قصدًا سجاليًّا معلنًا من البداية. ويجب ألّا ننسى أن زوبعة الفنجان قد تكون علامة على زلزال يوجد مركزه على مسافة أبعد منه. ويصعب التشكيك في مُنطلَق جانيكو في تأملاته: إذ يختلف الأسلوب الذي يلوّن الأعمال الظاهراتية المنشورة بفرنسا انطلاقًا من منتصف السبعينيّات اختلافًا جذريًّا عن

أسلوب الكتابات الممتدة من الثلاثينيّات إلى الستّينيّات، وهي الكتابات التي تشهد عليها أعمال سارتر وميرلو-بونتي على وجه الخصوص. ويتجسّد الاختلاف خاصّةً، بحسب ما ذكر جانيكو، في القطيعة مع القاعدة الظاهراتية القائمة على المحايثة، وترجيح مواقف جديدة تقوم على مبدإ الوجود المفارق، مثل غير المرئي والآخر والهبة والوحي الأصلي، وما إلى ذلك. ويبدو الأمر كما لو أن رفض الميثاق الذي حاولت ظاهراتية سارتر في وقتها عقده مع المادية التاريخية قد انزلق إلى الموقف المضادّ.

وتتميّز المرحلة الأولى من التلقّي الفرنسي لظاهراتية هوسرل (التي تبتدئ سنة 1930 بنشر أطروحة إمانويل ليڤيناس المتضمّنة في كتابه **نظرية الحدس في ظاهراتية هوسرل** *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* بوجود علامتين متميّزتين: إذ تُحدث قطيعة مع التوجّه الإبستيمولوجي الأحاديّ الجانب في نظرية المعرفة الديكارتية، وتستثمر حقولًا معرفية غير مطروقة، مثل المخيّلة (سارتر) والخاصّية الجسدية واللغة (ميرلو بونتي).

ويرى جانيكو أن سنة 1961 هي نقطة التحوّل في تكوُّن «المنعطف اللاهوتي»، وهي سنة وفاة ميرلو بونتي ونشر كتاب ليڤيناس **الكلّية واللامتناهي** *Totalité et Infini*. وسنرى في قسمنا الخامس أن مستهلّ الستّينيّات كان في الوقت نفسه علامة بارزة في الفلسفة الهيرمينوطيقية في ألمانيا بنشر كتاب غادامير **الحقيقة والمنهج** وفي فرنسا مع نشر مقالة ريكور **رمزية الشرّ** *«La Symbolique du mal»*. ومن جهة أخرى، يتنبه جانيكو إلى وجود إرهاصات أوّلية لِـ «التحوّل اللاهوتي» في ملحوظةٍ استقاها من المقدّمة التي كتبها ريكور للترجمة الفرنسية لكتاب هوسرل **أفكار توجيهية إلى الظاهراتية** *Idées directrices de la phénoménologie*: يبدو أن ريكور قد تحوّل لا إراديًا إلى حصان طروادة في خدمة منعطف «لاهوتيّ» لم يحظ قطّ بتزكيته الشخصية، من خلال طرح السؤال المتعلّق بمعرفة إمكان أن يكون الله هو الذات المتعالية بامتياز.

## من «التشابك» إلى «التماسك»: الانزلاق اللاهوتي للظاهراتية

تؤدّي عبارتان مجازيتان دورًا حاسمًا في حِجاج جانيكو. إذ تؤكدان الفصل بين تصوّرين لا يجتمعان للظاهراتيّة: «التشابك» و«التماسك». ويستمد «التشابك»

من كتاب ميرلو بونتي المرئي واللاّمرئي *Le Visible et l'invisible*. إن المرئي دائم التشابك، عندَ ميرلو بونتي، مع «بدن العالم»، إذ إنّ كل نظرة تُلقَى تقتضي وجود الخاصّية الجسدية. ويستبعد «عكس الحدود» «chiasme» هذا أيّ بروز «*surplomb*» يُلقي نظرة إجمالية على المشهد، فضلًا عن أن هذا التصور للظاهراتية يحظر «تماسك» مفهوم عمودي لوجود مفارق. وتضمر هذه العبارة الأخيرة في الوقت نفسه الخاصّية العمودية لحاجز يتعذّر ارتقاؤه (بعد «العلو» الذي لا يكفّ ليفيناس عن الإحالة عليه)، والتسليم بوجود فكر يبالغ في تقدير قواه، وهو نوع من التلفيق *hybris* الفكري الذي يُعارِضُ تناهي الوجود الإنساني.

1. ويستخرج جانيكو أبلغ تعبير عن هذا التماسك من كتابات ليفيناس. وإليه يوجه جانيكو أكثر انتقاداته اللاذعة حدة[88]. وتُظهِرُ المقارنة التي يتجاوز ليفيناس من خلالها مفهوم هوسرل للقصدية، وكذلك الطريقة التي حاول ميرلو بونتي من خلالها إدخال تعديل عليها، أن مفهوم غير المرئي يحتمل منزلة مختلفة كلّيًا. وما يحدّد توصيف ليفيناس للرغبة الميتافيزيقية، بما هي «رغبة في الآخر المطلق» ويستهلّ بها القسم الأول من كتاب الكلّية واللاّمتناهي *Totalité et Infini* الذي يحمل عنوان الذات والآخر «*Le Même et l'Autre*» بصورة وافية، هو الحنين إلى «بلد لم نولد فيه قطّ»[89]. هذه هي الإشارة الأولى التي يشير عند جانيكو إلى أننا أمام «تشييد ميتافيزيقي ولاهوتي سابق للوصف الفلسفي» (TP, 15) نكتشف فيه أن نقاء الوصف الظاهراتي قد تلوّث من البداية بانشغالات خارجة عن الإطار الظاهراتي. وقد حدث تلاعبٌ من البداية بقواعد «الظاهراتية»، إذ إنّ الإيمان foi ينتصب بكلّ جلال في الواجهة الخلفية. ويكرّس هذا الفكر كلّ «الانزلاقات اللاهوتية»، إذا أردنا التعبير بعبارةٍ ذات نبرة سجالية حادة (TP, 15).

ويظلّ النقد الموجّه إلى فكر ليفيناس خاضعًا برمته لهيمنة صورة الانزلاق هذه أو لصورة منعرج أسأنا تقديره. وكان كتاب الكلّية واللاّمتناهي *Totalité et*

(88) كان ليفيناس لا يزال نسيًا منسيًا في التقديم الذي كتبه فانسون ديكومب Vincent DESCOMBES للفلسفة الفرنسية خلال المدّة الممتدة بين عامَيْ 1939 و1975 في كتابه الذات والآخر *Le Même et l'Autre*.

(89) Emmanuel LEVINAS, *Totalité et Infini*, p.3.

*Infini* أول كتاب في الظاهراتية الفرنسية الجديدة يشهد على وجود «منعطف لاهوتي». وفي الوقت نفسه، كانَ شاهدًا حيًّا على الخطر الذي يمثّله العزوف عن غائية هوسرل التي هدفها تحويل الظاهراتية إلى علم «صارم صرامة الضرورة المنطقية». ولا يزال ليفيناس يتبنّى ظاهراتية هوسرل، لأنها تشكّل مصدر إلهام عندَهُ، ولا تمثّل مقالة في المنهج يمتثل لها. والثمن الذي يجب دفعه لقاء هذا العزوف عن متطلبات المنهج الظاهراتي مرتفع جدًّا: إذ يسعى هاجس تشييد مفهوم خالص للتجربة، وهو يتحرك داخل «دائرة مربعة»، إلى تفجير كلّ المقولات الإمبيريقية ويستبدل متطلّبات الوصف الظاهراتي.

ويضع جانيكو إصبعه على نقطة أساسية حينما يُرجع كلّ فكر ليفيناس إلى الأطروحة التي تقضي بأن التجربة المطلقة منقطعة الصّلة بأيّ انكشاف *dévoilement*، لأنّها تظهر في صورة وحي *révélation*. فهل يعني هذا الواقع أنه قد ضُحّيَ بالمتطلّبات النقدية للفكر على مذبح مفهوم اعتباطي للوحي؟ لا شيء يدلّ على ذلك! والواقعُ أنّ لفظ «الوحي» لا يحتمل المعنى الدِّيني والعقدي داخل كتاب الكلّية واللاّمتناهي *Totalité et Infini*، بل الأَوْلى أن يحتمل معنى فلسفيًّا وظاهراتيًّا. ويريد ليفيناس أن يبرز، بعدَ اعتراضه على المفهوم الأنطولوجي الخالص للحقيقة الذي يبلوره هايدغر في الفقرة 44 من كتاب الكينونة والزمان[*]، أن تجلّي épiphanie وجه الآخر يتعدّى القدرة على الظهور، وبهذا المعنى يكون هذا الآخر «يتجلّى» بناء على واقعة أنه «ينظر إليّ» ويستدعيني.

وقبل أن نستنتج من كلّ ذلك، كما استنتج جانيكو، أن الظاهراتية أصبحت رهينة لاهوت لم يعد يجرؤ على الكشف عن اسمه (TP, 31)، يبدو لي أنّ من المناسب التساؤل قبل ذلك عن الدِّين الذي يربط ليفيناس بموروث روزنتسفايغ، بناء على اعتراف ليفيناس نفسه. ويجب النظر بما يلزم من الحذر إلى الاتهام الذي يفيد أن التجربة كانت ضحية «تلاعب» (TP, 32) إلى درجة جعلت الفكر يفقد أية وظيفة نقدية ويستسلم دون مقاومة للدوغمائية التي لا يسعها إلّا أن تكون دينية بحسب ما ذكره جانيكو (TP, 33). وتسمح المقارنة بروزنتسفايغ وكوهن،

(*) صدرت الترجمة العربية، بترجمة فتحي المسكيني، في دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، في عام 2009.

في الأقل عندي، بتقليل أهمية التهمة التي تفيد أن الأمر يتعلّق بعملية إجهاز على الفلسفة، وهي تهمة تجد مصدرها في التواطؤ الذي بين اللاهوت والميتافيزيقا، وهو ما يؤدّي إلى انتهاك قانون الإدراك المحايث الخالص للبِنيات القصدية وإلى الإخلال بحياد الوصف الظاهراتي (TP, 35).

2. والمؤاخذة التي تقضي بأن البحث المحموم عمّا بعد الطبيعة يُعارِضُ المقاومة التي يبديها الأشخاص والأشياء، وهي المؤاخذة التي يودِّع جانيكو ليڤيناس على إثرها، تيسّر الطريق لحوار نقدي مع «ظاهراتية الهبة» لدى جان لوك ماريون. ويبدو له أن فكر هذا الأخير، وهو فكر مشبع بقوة بموضوعات هايدغر وليڤيناس، يجد نفسه في الربع الخالي ملاذ الميتافيزيقا المتجاوزة ومقدّمات إلى لاهوت مستقبلي، وإن استمرّ إرجاؤه (TP, 40). والاعتراضات النقدية لِجانيكو تستهدف بادئ ذي بدء أطروحة «موقع ـ برّاني ميتافيزيقي للظاهراتية» (TP, 41)، أي إنّها تستهدف فكرة أن الظاهراتية ستقودنا إلى تجاوز الميتافيزيقا، بدلًا من أن تدعونا إليها. ويعترض جانيكو على هذه الأطروحة باقتناعه الشخصي، ولا سيّما أن تلك الأطروحة تقدّم عنده أكثر مما ينبغي من التنازلات لمصلحة قراءة هايدغر لتاريخ الميتافيزيقا: فالعلاقة بين الظاهراتية والميتافيزيقا أكثر تعقيدًا مما يوحي به نقد هايدغر للأنطو-تيو-لوجيا.

لكن ما هو أكثر تَعَلُّقًا بموضوعنا هو نقد الصور الثلاث التي يميّزها ماريون للإرجاع الظاهراتي: الإرجاع المتعالي لدى هوسرل الذي يؤدّي إلى ظهور الذات المتعالية، والإرجاع الوجودي لدى هايدغر الذي يرجعنا إلى الكائن ـ هنا والإرجاع الثالث الذي يُعَدُّ أكثر أنواع الإرجاع صفاء وجذرية ويتسرّب إلى قلب ظاهراتية الهبة، ويسمح بفهم الذات بما هي ذات «موهوبة» وتستجيب لنداء يتجاوزها ويتعالى عليها. ويتعذّر إنجاز هذا الإرجاع الأخير عند جانيكو إلّا بتوسط افتراض ثيولوجي أشبه بقفزة قاتلة *salto mortale* (TP, 48) تتعالى على معطيات التجربة.

لقد أفرغت الإحالات القليلة على «ظاهراتية المحتجب» التي نجدها لدى هايدغر مفهوم التجربة من محتواه. وهذا ما أدّى إلى تضاعف إغراء ملء هذا الفراغ بمضامين لاهوتية تدخل في دائرة المحظورات: «كلما تضاءلت الخاصّية

الظاهرانية إلى درجة تبخّرها كليًّا، تضخّم المطلق وانتفخ انتفاخًا هائلًا» (TP, 49). وتعقد الظاهراتية السلبية تحالفًا مع اللاهوت السلبي من جنس غير مسبوق: فـ «الإله الأكثر ألوهية» هو «إله لا وجود له».

3. ولا تستثني الرقابة النقدية التي يمارسها جانيكو ظاهراتية التعهّد التي بلورها جان بيير كريتيان في كتابه الصوت العاري *La Voix nue*، والتي حاولت بلورة رهاناتها في ظاهراتية الدّين. ويخشى جانيكو هنا أيضًا أن يفضي تحوُّل مفهوم الوعي في الظاهراتية إلى مفهوم النفس في المسيحية والمذاهب الروحانية إلى تنصير الظاهراتية نفسها، وإلى انزلاقها في النهاية إلى خطاب واعظ، بالرَّغم من أنه يعترف بأن ظواهر مثل الصوت والخاصّية الجسدية والكذب واللبس والإقرار والشهادة والسرّ المجهول تنتمي بحقٍّ إلى مجال فحص الظاهراتية (TP, 53).

4. ويُعَدُّ ميشيل هنري الممثّل الرابع للظاهراتية الذي يُعرَضُ في قسم المتّهمين، ويقوم المبدأ الأساسي في «الظاهرانية المادية» التي يقترحها على المحايثة الجذرية للانطباع ـ الذاتي. فنتيجة لذلك، لا تُعَدُّ التهمة الرئيسة هي التهمة نفسها التي يرفعها جانيكو ضد المتهمين الثلاثة الآخرين. ففي حين يتهم الثلاثة الأوائل بخيانة المحايثة لحساب التعالي اللاهوتي (بلا شكٍّ ابتداء من ليڤيناس الذي لا يكفّ عن استدعاء بُعد «العلو» أو القداسة وبُعد الانفصال والطابع الخارجي ضد ميتافيزيقا المشاركة وصوفية المقدّس أو الألوهي)، يبدو كما لو أن هنري مطالب بمواجهة الاعتراض المضاد. ولا يملك مفهوم المحايثة المتضخّم، الذي يمثّل خلفية ظاهراتيته المادية، وسيلة أخرى للانفلات من الحلقة المفرغة غير جعل الانطباع ـ الذاتي مرادفًا للحياة الإلهية نفسها. ويكفي تذكّر أن هنري قد تبنّى، منذ مرحلة أعماله الأولى، المذهب الصوفيّ للمعلّم إيكهارت، كي نجد الدليل، بحسب ما يذكره جانيكو، على أن الظاهراتية المادية كانت محتكمة إلى «العلاقة الوجدانية العميقة بلاهوت مستتر» (TP, 66). ويطبع هنري التجربة العميقة بكلّ كائن حيّ بخاتم إلٰهي بفضل تحويل كلمة الله التي تسكن نفس العابد إلى كلام الحياة.

## أسئلة

سأبلور بعض الملحوظات الختامية، من منظور فلسفة الدِّين ومن خلال استباق بعض الاعتبارات المتصلة بالتحول الهيرمينوطيقي الذي دخل على النموذج الإبدالي الظاهراتي.

1. فمن خلال مقارنة الكتّاب الخمسة الذين قدَّمناهم في الفصل الحالي بالعصر الذهبي لظاهراتية الدِّين، وهو ما فعلناهُ في الفصل السابق، سأطبّق عليهم التفريق الذي رسمه كانط بين «عمالقة» الفكر الذين يوجّهون بألمعية نادرة سهام عينهم الوحيدة إلى مجموع الظواهر والخاصّية الاجتماعية (*Leutseligkeit*) للمفكّرين الذين يستشعرون الحاجة إلى تعاون غير محدود بين التخصصات.

2. يبدو لي أن الفحص الذي استندت المرافعة النقدية لجانيكو إليه سديد في جوهره. يتعلّق الأمر باتجاه عميق الدلالة، بلا منازع، بالرَّغم من أنه يتعذّر ترتيب سائر الأعمال الموروثة من الجيل الجديد للظاهراتيين الفرنسيين داخل خانة «منعطف لاهوتي» افتراضي. وعليه، لا يحق لنا مؤاخذة جانيكو وكأنه يصارع طواحين الهواء. وعلى الظاهراتي الذي يجازف بنفسه داخل حقل فلسفة الدِّين أن يتعامل بجدّية مع الإنذار القوي الذي يحذّره من المغالطات المقولية الناجمة عن الخلط بين مستوى المحايثة الخاص بالتوصيفات الظاهراتية والمفاهيم والمقولات المستمدة من الخطاب اللاهوتي. لكن يبدو لي أنّ من المناسب معالجة المشكلة في الحقل المبدئي الذي يتعلّق أساسًا بفلسفة الدِّين، بصرف النظر عن أية مساءلة لاهوتية، وهو ما حاولت فِعلَهُ في الأسئلة النقدية التي وجّهتها إلى الكتّاب الذين تناولتُهم بالدِّراسة في هذا الفصل، قبل الاشتباه في وجود «لاهوت» مستتر أو لا يمكن الكشف عنه.

3. أتساءل: أوَلَمْ يكن واجبًا تصحيح خطإٍ يتصل بالمنظور الذي انطلق منه جانيكو، بحكم أنه لم يُراعِ إلّا الوضع الذي وجدت عليه الظاهراتية الفرنسية خلال العقود الثلاثة الأخيرة، من خلال استئناف الأسئلة التي طرحها في أفق فلسفة الدِّين. فهل «المنعطف اللاهوتي» الذي يُدينُهُ مجرّد تطوّر كارثي قريب العهد، يعودُ إلى بعض المرطوقيين الذين خرجوا عن ظاهراتية هوسرل في أصولها

المعتمدة، أو هو يتعلّق، بعكس ذلك من البداية، بإمكانٍ مرتسم داخل فكرة الظاهراتية نفسها، بما هي «علم متعالٍ للتجربة»؟

يكفي الاطلاع على مقدّمة الطبعة الثانية لكتاب الجانب الخالد في الإنسان *Vom Ewigen im Menschen* (1922) للانتباه إلى أن شيلر كان ملزمًا أن يُواجِهَ من يعترض على محاولته التي كان هدَفُها «تحويل المنهج الظاهراتي إلى منهج يخدم الدفاع الكلامي عن الكنيسة الملهمة وعن علم العقيدة الذي تبنّاه». ويواجه شيلر اتهام أحد منتقديه، وهو الاتهام الذي يفيد أنه استغل الظاهراتية «خادمة توضع رهن إشارة أيّ سيد كائنًا من كان»، بالجواب الآتي الذي أتبنّاه في معرض المساجلات المتصلة بالتحوّل اللاهوتي في الظاهراتية الفرنسية: «المنهج الوصفي، الذي لا يستهدف بداهات ماهوية، والذي ينبني على إرجاع أيّ نسق فكري، داخل الميتافيزيقا أو الدِّين، (مثل البوذية ومذهب أوغسطين والفلسفة الأرسطية وفلسفة أفلاطون أو شوبنهاور) إلى مضامين التجربة الأصلية فيها، أي إنّه يستهدف على نحو ما إعادة حدس معناها الأصلي من خلال إعادة بنائه، ويستهدف بناء على الواقعة نفسها إحياءه مرّةً أخرى في كل قوته الحدسية، أقول: هذا المنهج الوصفي، بما هو منهج نظرية وصفية لرؤى العالم، «خادمة تخدم أيّ سيد»، وهذا بالتحديد ما يمثّل قيمته البارزة»[90].

فهل أصبح الباب مشرعًا أمام كلّ ألوان الشطط اللاهوتية؟ وهل بإمكان الظاهراتية «الخادمة التي تخدم أيّ سيد» أن تخدم اللاهوت مرّةً أخرى، مع الاكتفاء بمطالبتها باحترام ساعات العمل المحدّدة في النظام الاجتماعي، أي 35 ساعة؟ المسألة المتعلّقة بإمكان استغلال علم اللاهوت في اللاهوت والدفاع عن عقائد المسيحيّة apologétique ليست وليدة اليوم، كما يشير إلى ذلك تأويل التيار الظاهراتي الذي اقترحه برتسوارا (Przywara) منذ عام 1923، بعدَ شيلر[91].

---

(90) Max SCHELER, GW, V, p.13.

(91) Erich PRZYMARA, *Religionsbegründung*, Fribourg, Herder, 1923; Id., *Schriften II*, p. 124-138.

نستحق مناقشة عميقة أطروحات برتسوارا الخاصة بالعلاقات بين فلسفة الدِّين «المسيحية» والظاهراتية.

وستصبح الظاهراتية، بحسب رأيه، «تطلّعًا محمومًا إلى انتزاع الذات من عالم الضيق الديكارتي والكانطي، من أجل اكتشاف رحابة عالم الكونية الكاثوليكية»[92].

وعلينا ألا نُغفِلَ الأطروحة التكميلية لدى شيلر، لأنّه يبدو أن هذا التوجّس يمثّل خلفية الحِجاج الذي يحرّك جانيكو:

> لكن من البديهي كذلك أن هذا النوع من «الظاهراتية» البناءة reconstructive لا يستطيع أن يضع نصب عينيه مرّةً أخرى، على نحوٍ مُنتِج، ظاهرة أصلية لم يضعها أحد من قبل نصب عينيه ـ لأنّ المنهج ينطلق من «الأفكار» المعطاة بالفعل ـ ولا هو قادر على تحديد القيمة المعرفية الإيجابية لنظام الفكر المعْنِيّ. أي إنّ: الأمر يتعلّق بأشياء نحو درجة تطابق أو عدم تطابق مضامين الحدس الخلفية في الأفكار وصلتها بامتلاء الموضوع ونسبية الوجود وإطلاقية موضوعات المعرفة المعطاة سلفًا في صلتها بالوجود وبالوجود ـ كذا l'être-tel للذات والصدق والكذب أو السداد الصوري (النتيجة) في الأنساق المقابلة في الأحكام والقضايا. لذلك، على الظاهراتية البناءة التحوّل إلى مذهب «نسبي» في كلّ وجهة نظر[93]، ويحقّ لها ذلك.

وتُعيدُنا هذه «الخطوة إلى الوراء»، من مكان لآخر، إلى الفعل التأسيسي الذي أنجزه هوسرل نفسه. فقد أشار بعض الشرّاح حديثًا إلى وجود مخطوطات غير منشورة لهوسرل، وهم يعتقدون أنهم قد انتبهوا فيها إلى وجود إشاراتٍ أوّلية إلى وجود «منعطف لاهوتي» ممكن. فهل يكفي تأكيد أننا لا نجد نصًا واحدًا مما نشره هوسرل يسير في الاتجاه نفسه؟ لا شكّ في أن الأولوية المطلقة في كتب هوسرل المنشورة هي تحرّي تأسيس الظاهراتية بما هي «علم صارم»، وكان قد أفصح عن «مطلب» الصرامة بنبرة احتفالية في البداية، لكنه اتخذ نبرة يائسة في عبارات كتاب أزمة العلوم الأوروبية عندما اتخذ صورة وصايا. ولا يحول ذلك دون وجود اختلاف ظاهرٍ بين أطروحات هوسرل «الرسمي» وتأملاته «الشخصية» التي تدور غيرَ مرة حول قضايا دينية ولاهوتية. ويثير تحديد الصّلة بين هاتين السلسلتين من النصوص مشكلاتٍ هيرمينوطيقية شائكة، نجد ما يقابلها لدى مفكّرين آخرين مثل نيتشه وفتغنشتاين.

---

(92) Erich PRZYWARA, *Schriften II*, p.125.

(93) Max SCHELER, GW, V, p.13.

4. ويتطلّب التقابل بين التشابك والتماسك هو أيضًا توضيحًا ظاهراتيًا، إذا شئنا تجنّب إرجاعه إلى التفريق الذي يكاد يصبح مبتذلًا بين الاتجاهين الأفقي والعمودي، وبين المحايثة والتعالي بالمعنى الميتافيزيقي. ويرحّب جانيكو بكلّ توسعة أفقية لمجال الفحص الظاهراتي، في حين تصبح الظاهراتية معرّضة لخطر انفجار محرّكها، كلما حاولت إحداث إقلاع عمودي. لكن ألا يُجدي تعريف الاتجاهين العمودي والأفقي مرّةً أخرى من منطلق ظاهراتي، وإلا ارتكسنا مرّةً أخرى إلى التقابل القديم بين الاستقلال الذاتي والتبعية.

5. فلنختتم ملحوظاتِنا بملحوظةٍ «هيرمينوطيقية» تتعلّق بالاستعمال «الرتيب» جدًا برأيي للفظ «اللاهوت»، ولا سيما عندما نردفه بصفة «العقدي». إذ لا يَسْهُلُ علينا أن نعلم: أيعترضُ جانيكو على إمكان تشييد لاهوت فلسفي اعتمادًا على أدوات العقل الظاهراتي، أم يتمرّد فقط على تلوّث «الظاهراتية» بعدوى «اللاهوت الموحى به» المعتمدة من البداية؟

أمّا ما يتعلّق بالأطروحة الأولى، فلا نعلم بالتحديد: كيف يجيز لنفسه أن يحظر على الظاهراتي أن يدلو بدلوه أيضًا في بلورة «مذهب لاهوتي»، أي في بلورة مفهوم فلسفي للألوهية. وقد رأينا كيفيَّة دخول هذه المحاولة في اختصاصات الفلسفة، بصرف النظر عن مدى نجاحها أو عن إخفاقها في ذلك؛ فضلًا عن أن اضطرار جانيكو إلى الاعتراف بإسهام ليفيناس في هذا المجال بالغ الدلالة (TP, 39). وأمّا الأطروحة الثانية، فتتعلّق بدلالة لفظ «اللاهوت»، حالما نسعى إلى تطبيقه على كلٍّ من هؤلاء الكتاب المُدانين.

أ. وتبدو لي هذه المسألة شائكة خصوصًا عند محاولة تقويم فكر ليفيناس. ولا حاجةَ إلى التعليق على مسألة أن فكر ليفيناس، ابتداء بكتاب الكلّية واللامتناهي *Totalité et Infini* وانتهاء بكتاب الله الذي يأتي إلى الفكرة *De Dieu qui vient à l'idée* يفترض ضمنيًا وجود علاقة حميمة بين الرغبة الميتافيزيقية في «الآخر المطلق» وذلك الكيان الذي هو الله، «illéité» الله الذي يأتينا إلى الفكرة عبر لامحدودية المسؤولية عن الآخر. السؤال يتعلق بمعرفة أنّ هذا 'اللاهوت' يقوم على أسس فلسفية، فحسبُ، أو أنه بعكس ذلك ليس إلّا ترجمة أو لبوسًا مفهوميًا للإيمان الدّيني، بل ترجمة للإيمان العقدي الذي نفترض وجوده من البداية.

وإذا كان الحديث هنا عن وجود «افتراضات مسبقة» واجبًا، فإنّ اللاهوت الفلسفي لدى ليفيناس يستندُ آنذاك إلى افتراض مسبق وحيد وذي طبيعة فلسفية كلّيًا: القراءة الظاهراتية الجديدة للفكرة الديكارتية عن الله، كما هي واردة في «التأمل الميتافيزيقي» الثالث. وتنتمي كلّ الموضوعات «اللاهوتية» الأخرى التي ترصّع مؤلّفات ليفيناس إلى صنف مغاير من الخطاب، هو صنف القراءات التلمودية التي حرص دائمًا على تمييزها من الأعمال الفلسفية. وعندما نحمل «اللاهوت» على هذا المعنى الثاني، لا تكون له صلة آنذاك بالعقيدة؛ إنه تفسيرٌ وهيرمينوطيقا على طول الخط، أي إنّه يُناسِبُ الصورة التي تتخذها المناقشة التلمودية وانفتاحها غير المحدود، وهو ما يجعل الحاخامات يتابعون المناقشة حتى بعد عودة المسيّا Messie[94]

ب. ويقدّم المنحى «اللاهوتي» في فكر ماريون، على سبيل المقارنة، وتيرة مختلفة كلّيًا. فإذا كان جزء كبير من أعماله التاريخية يدور حول محور مشكلة التأسيس الأنطو-تيو-لوجيّ للميتافيزيقا، ولا سيّما على وَفْق الصورة التي تتخذها لدى ديكارت، فإن أقرب مؤلّفاته إلى شخصيته، مثل الوثن والمسافة *L'Idole et la Distance* و الله من غير الكينونة *Dieu sans l'être* و مقدّمات في المحبة *Prolégomènes à la charité* تحمل بصمات تراث لاهوتي وعقدي مخصوص، وهو التراث الذي يتمثّل في الذخيرة الفكرية التي خلّفها لنا هانس أورس فون بالتازار.

زِدْ على ذلك الهدف المعلن الرامي إلى تعبيد طريق الظاهراتية أمام لاهوت مستقبلي[95]. فهل يعني ذلك أن هذا الافتراض الضمني اللاهوتي يدلّ على ترويض لاهوتي للظاهراتية التي ستؤدّي آنذاك الدور العاق الذي تؤدّيه «الخادمة التي تخدم أيّ سيد»، كما ذكرنا آنفًا؟ قبل تقديم الإجابة، يجب إنعام النظر في ما قاله هايدغر عن مشكلة الافتراض الضمني أو الاقتضاء في مستهل كتاب

(94) انظر:
Catherine CHALIER, *La Trace de l'Infini. Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, Paris, Éd. du Cerf, 2002.

(95) راجع على وجه الخصوص الأطروحات المبلورة في مقال «Théo-logique» ضمن *L'Univers philosophique. Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, PUF, 1989, p.17-25.

الكينونة والزمان: لا يشغل كلّ افتراض ضمني أو كلّ اقتضاء وظيفة حكم جاهز؛ إذ تطلق بعض أوجه الاقتضاء هذه عملًا فكريًا.

ج. ويبدو لي أن الأسئلة التي تطرحها ظاهراتية الصلاة لدى جان لوي كريتيان تنتمي إلى إشكالية أشد اختلافًا: هي إشكالية الوجوه المتعدّدة التي تتخذها علاقة الفلسفة «بالروحانيات» بمعناها العام الممتد إلى بعض أشكال الشعر. وحتّى إذا كنا نخشى أن تظلّ الفلسفة التي تستكشف هذا المجال محكومة بالحديث بـ «نبرة واعظة» غير مناسبة، فلا يجوز لنا إغفال ثلاثة أشياء: أوّلها واقع أن الفلسفة كانت تُعَدُّ مُدَّةً طويلة بمنزلة مجاهدة روحانية، في الأقل بقدر ما هي بناء مفهومي. وثانيها تاريخ التصوُّف النظريّ يشهد أن اللقاء بين النظر العقلي الفلسفي والتجربة الصوفيَّة لم يكن مرادفًا دائمًا للوصال القاتل. فقد استطاع كذلك أن يحثّ الفلسفة على إظهار جسارة أكبر، كما تشهد أعمال المعلّم إيكهارت على ذلك، واللائحة طويلة.

وسننتبه أخيرًا على المكانة المهمّة التي تكتسيها «المقالات الواعظة» لدى كيركيغارد داخل ظاهراتية الصلاة، كما يقترحها كريتيان علينا. فالواقع أنه يحق لنا أن نذهب، كما يذهب هايدغر، إلى أن كيركيغارد لا ينتمي إلى الفلسفة ولا إلى اللاهوت، بل يجب أن يُترك[96]، لكن هل هذه حجّة كافية لرفض الاستماع إلى صوته؟ تقودني قراءة أعمال كريتيان، التي اقترحتها آنفًا، إلى التساؤل الآتي: أوَلَمْ نكن أمام محاولة تجديد «المقالات الواعظة» لدى كيركيغارد على قاعدة ظاهراتية؟ وبالقدر الذي لا تُعَدُّ به مقالات كيركيغارد مجرد ثيولوجيا عقدية في صورة رسائل *ad usum delphini*، كذلك لا تستحضر المقالات «الواعظة» بقصدٍ لدى كريتيان ظاهراتية ملوثة بافتراضات مسبقة عقدية.

د. ويبدو لي أنّ الإحالة على فكر مُعلّم الحياة *Lebensmeister* ـ وهو ما أراد أن يجسّده المعلّم إيكهارت ـ إحالة حاسمة لكلّ من شاء إصدار حكم نقدي على «الظاهراتية المادية» لميشيل هنري وعلى تأويله للمسيحية. بالفعل، لا يستند هنري إلى أيّ تقليد لاهوتي مخصوص، بخلاف ماريون. وبإزاء ذلك، تفترض

---

(96) Martin HEIDEGGER, Ga 49, p.19.

الأطروحات المتبلورة في كتاب جوهر التجلي *L'Essence de la manifestation* تأويلًا ظاهراتيًا خاصًا جدًا لفكر المعلّم إيكهارت.

وفي النهاية، يبدو لي أن سِجالات «المنعطف اللاهوتي للظاهراتية» قد تتضح بكلّ دقة إذا قبلنا توطينها داخل حقل ظاهراتية الدِّين نفسه، وإذا راعَينا تعدّد معاني مفهوم الظاهراتية نفسه. وفي هذا الحقل كذلك، ثَمَّةَ مصلحة في مباشرة حوار نقدي مع أطروحات لاكوست أو مع المحاولة الملتبسة لتقريب الإرجاع الظاهراتي من تصوّر محدّد للغنوصية، وتتركّز الأعمال المتأخرة لناتالي ديبراز (Nathalie Depraz)[97] حول محوره.

وأفضل طريقة للتغلّب على حدّة المنعرج الذي يسير فيه «المنعطف اللاهوتي للظاهراتية» هو الإقبال على أعمال هؤلاء الكتّاب، لا بصفتها نصوصًا لاهوتية سرّية، بل بصفتها إسهاماتٍ أصيلة في ظاهراتية الدِّين. وعلينا ألّا نمنع الظاهراتيين مما نمكّن منه هيغل: الحق في التساؤل عن الله وعن القضايا الكبرى في الدِّين من موقع الفلاسفة. لكن العبرة بالخواتيم في حال الظاهراتيين أيضًا، كما هو شأن هيغل أيضًا. ونستطيع أن نوجّه إلى الظاهراتيين السؤال الذي اختتم به كارل بارت (Karl Barth) الصورة التي رسمها لهيغل، فيما يتعلّق برهانات أعمالهم في مجال ظاهراتية الدِّين: هل يمثّلون «سؤالًا عريضًا ونهاية الأوهام، وربما يمثّلون ـ بالرَّغم من كلّ شيء ـ تعهّدًا كبيرًا»[98] من أجل ظاهراتية الدِّين المستقبلية؟

(97) Nathalie DEPRAZ, Jean-François MARQUET, (éd.), *La Gnose, une question philosophique*, Paris, Éd. du Cerf, 2000.

(98) Karl BARTH, *Histoire de la théologie protestante au XIX siècle*, p.53.

# بيبليوغرافيا

## الطبعات.

*Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Ed. de l'Eclat, 1991 (abrégé: TP);
*La phénoménologie éclatée*, Combas, Ed. de l'Eclat, 1997 (abrégé: PE).

## لائحة المراجع.

- COURTINE, Jean- François, (éd.), *Phénoménologie et théologie*, Paris, Critérion, 1992.
- Depraz, Nathalie et MARQUET, Jean- François (éd.), *La Gnose, une question philosophique*, Paris, Ed. du Cerf, 2000.
- GREISCH, Jean, « Un tournant phénoménologique de la théologie? », *Transversalités*, revue de l'Institut catholique de Paris, n°63 (juillet-septembre 1997), p.75- 97.
- RICHIR, Marc, *Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble, Jérôme Millon, 1988.

——. *La Crise du sens et la phénoménologie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990.

——. *Méditations phénoménologiques*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992.

——. *L'Expérience du penser, Phénoménologie, philosophie, mythologie*, Grenoble, Jérôme MILLON, 1996.

# القسم الرابع

# النموذج الإبدالي التحليلي

كن كما أنت دائمًا
قومي يا أورشليم واظهري
وحتّى من نقض ميثاقه معك
سيستنير
اعقد الميثاق من جديد، في استذكار
ابتلعت قطعة وحلّ داخل البرج
قومي
أضيئي

[بول تسيلان : إكراه النور، من الديوان الثاني، ص327]

# مقدمة

يهيمن النموذج الإبدالي الرابع الذي سنعكف على النظر فيه الآن هيمنةً واسعةً على المشهد الأنغلوساكسوني وعلى الفلاسفة الذين امتثلوا، بطريقة أو بأخرى، «للمنعطف اللساني»[1] باسمور (Passmore)، الذي دشّنه العمل الريادي الذي أنجزه غوتلوب فريغه (Gottlob Frege) (1848-1929)، الذي عبّد الطريق أمام كلٍّ من برتراند راسل (Bertrand Russell) (1872-1970) ولودفيغ فتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein) (1889-1951)، في حين نُفَضِّلُ أن نَعُدَّ النموذج الإبدالي الظاهراتي للعقل تعبيرًا رمزيًا عن الفلسفة «القارية»، وهو الاسم الذي يطلق عليها. وقد أتاح هذا التصور تصوُّرًا جديدًا للفلسفة: الفلسفة التي يقال عنها إنها تحليلية، والتي يجب الاحتراس من تسويتها بالمفهوم الفضفاض لِـ «فلسفة اللغة»[2] وإذا رغبنا في تقويم إسهام هذا التيار في تطور فلسفة الدِّين[3]، وَجَبَ

---

(1) انظر ريتشارد رورتي لفهم معنى هذه العبارة:
Richard RORTY (éd.), *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method,* Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1967.

(2) من أجل تصنيف عام للعقل التحليلي، انظر:
Robert AMMERMANN (éd.), *Classics of Analytic Philosophy,* New York, MacGraw Hill, 1965; Michaël CORRADO, *The Analytic Tradition in Philosophy. Background and Issues,* Chicago, American Library Association, 1975; Michael DUMMETT, *Les Origines de la philosophie analytique,* trad. M. A. Lescouret, Paris, Gallimard, 1993; Peter Russel HILTON, *Idealism and the Emergence of Analytic Philosophy,* Oxford, Clarendon Press, 1990; John O. URMSON, *Philosophical Analysis,* Oxford, Oxford University Press, 1956; Ernst TUGENDHAT, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie,* Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1976.

(3) Alois GRABNER-HAIDER, *Vernunft und Religion. Ansätze einer analytischen Religionsphilosophie,* Graz, Styria, 1978; Hermann SCHRÖDTER, *Analytische Religionsphilosophie. Hauptstandpunkte und Grundprobleme,* Munich, K. Alber, 1979; Kurt WUCHTERL, *Philosophie und Religion. Zur Aktualität der Religionsphilosophie,* Stuttgart, Haupt, 1982 (coll. «UTB) 1119); *Id.,* «Thesen zur analytischen Religionsphilosophie», *Phil. Jahrbuch,* 88 (1981), p.343-356; Christoph JAEGER, (éd.), *Analytische Religionsphilosophie,* Paderborn, Schöningh, 1998.

أن نستحضر على الدوام تنوّع المواقف التي تنطبق عليها العبارة العامة «الفلسفة التحليلية».

وأفضل طريقة لتحديد خصائص «المنعطف اللساني» هي أن نراهُ سعيًا إلى تحديد تخوم المعقول الممكن pensable بفضل تحليل المقول الممكن dicible. ولا توجد صلة بديهية بين تحديد مهمة الفلسفة وآثارها في فلسفة الدِّين. ويبدو أن صعود نجم الفلسفة «التحليلية» التي تتفرّغ لمهمتها الرئيسة، وربما الوحيدة، وهي مهمة تحليل مفاهيمنا، قد أدّى إلى نتيجة عكسية: اجتثاث إمكان وجود فلسفة الدِّين من الأساس.

ويحرِّم التوجه التحليلي الدخول في أغلب المشكلات التي كانت الفلسفة النظريَّة أو الميتافيزيقا التقليدية تهتمان بها: «الله» و«الدِّين» و«الأخلاق» و«الزمن» و«التاريخ»، وما إلى ذلك. ومن جِهة أُخرى، ليس هذا العزوف تعبيرًا عن لامبالاة، كما لو كان هؤلاء الفلاسفة قد اكتشفوا بغتة أنّ الأفضل لهم الاهتمام بشيء آخر بعيدًا عن هذه «الموضوعات الأثيرية» التي يتعذّر على الفكر تَعَرُّفُها، إلّا بصعوبة شديدة. ولو كان الأمر كذلك، لما كان هؤلاء الفلاسفة غير نسخة جديدة من الوضعية. والحال أنهم يرونَ أنهم بالرجوع إلى معايير ذات طبيعة منطقية خالصة مؤهّلون لبيان أن التحليلات الفلسفية التقليدية للدِّين، زيادةً على الحجج العقلانية التي هدفُها تأسيس لاهوت فلسفي، تفتقِرُ إلى الاتساق المنطقي.

وفي المرحلة الأولى، نشهد ميلاد نقد غير مسبوق للدِّين، وهو نقد يريد أن يكون أكثر جذرية من كل ما عرفته وجوه النقد في الماضي، إذ إنّ هذا النقد يعترض على صلاحية العبارات الدِّينيَّة أنفسها، من خلال استدعاء معايير منطقية خالصة. ونتيجةُ ذلك هي أن العبارات الدِّينيَّة، أيًا كانت تلك العبارات، خالية من المعنى، في الأقل كلّما همّت تلك العبارات برفع دعاوى معرفية سواء أكانت مستقاة من اللغة البسيطة الخاصة بالإيمان، أم صِيغَتْ داخل مذهب لاهوتي عالم.

وإذا كرّسنا التصوّر «التحليلي» للفلسفة، فسيحظى اللاهوت الفلسفي الكلاسيكي بأولوية احتضان هذا الحوار، بدلًا من فلسفة الدِّين، بناء على التعريف الذي قدّمناه لها. لقد ابتُدِئ أولًا بإخضاع القضايا التقليدية المنتمية إلى اللاهوت الفلسفي لفحص نقدي قاس، نحو قضايا وجود الله والصفات الإلهية ومعرفة الله والأسماء الإلهية، وما إلى ذلك، من زاوية الدرس اللغوي *sub specie*

*linguae*، وقبل ذلك في ضوء متطلّبات الصرامة التحليلية التي تفرضها البنية التركيبية المنطقية التي كان فريغه قد أرسى ركائزها فريغه في كتابه عن الكتابة المفهومية *Begriffsschrift*.

فهل يعني ذلك أنّ على فيلسوف الدِّين، الذي يريد أن يحلِّق في كلّ آفاق التقليد التحليلي، أن يهيِّئ نفسه لتيه لا نهاية له في صحراء قاحلة؟ بالفعل، تاهت أجيال كاملة من الفلاسفة في هذه الأرض الخراب. ومع ذلك، أصبح الحديث عن «فلسفة تحليلية للدِّين» مألوفًا على نحوٍ مُتَزايِدٍ، في السنوات أنفسها التي عرفت فيها الظاهراتية نَفَسًا ثانيًا جديدًا داخل حلبة الفلسفة القارية. وهكذا، وبعد مضي ثماني سنوات على موت فتغنشتاين، نشر ويليم زوديغ (Willem Zuurdeeg) كتابًا يحمل عنوان الفلسفة تحليلية للدِّين *An Analytical Philosophy of Religion*[(4)]، وهو ما رَسَّخَ هذه التسمية.

فما حدث يولِّد انطباعًا مفادُهُ أن ممثّلي التقليد التحليلي، عبر موجات متعاقبة، قد نجحوا في ضرب موعد جديد مع القضايا المنتمية إلى فلسفة الدِّين بمعناها الدقيق. لكن مقاربتهم للقضايا قد خضعت لتحوّل عميق يفرض علينا الحديث عن نموذج إبدالي مخصّص لفلسفة الدِّين، بالقياس إلى أصناف فلسفة الدِّين التي فحصناها حتّى الآن.

يتصل ميلاد هذا النموذج الإبدالي مباشرة بالتصوّر الجديد «التحليلي» للفلسفة الذي كان فتغنشتاين لسان حاله بامتياز، في كتاب رسالة منطقيَّة-فلسفيَّة أو في كتاب *Philosophische Untersuchungen* الذي كان من المستحسن أن يترجم إلى الفرنسية بعنوان أبحاث فلسفية «*Recherches philosophiques*»، لا بعنوان تحقيقات فلسفية «*Investigations philosophiques*»، بغية تأكيد القرابة التي تربطه بكتاب هوسرل أبحاث منطقية «*Recherches logiques*». ولا شاهد أفضل على آثار الثورة «التحليلية» في الفلسفة من إحدى المقارنات لأكثر شهرة التي عقدَها فتغنشتاين قائلًا: تتمثّل مهمة الفلسفة اليوم في تكثيف الغيوم الميتافيزيقية الكبرى داخل قطرات قليلة من الوقائع اللسانية (S, 3; IP, 354)، ويقول أيضًا: على الفيلسوف معالجة المشكلات الفلسفية كما نعالج مرضًا (IP, 255).

وفي الآتي، سأعالج العوامل التي مكّنت من وجود ما يحق لنا أن نَعُدَّهُ

(4) Willem F. ZUURDEEG, *An Analytical Philosophy of Religion*, Nashville, Abingdon Press, 1958.

إعادة ابتكار فلسفة الدِّين أو إعادة اكتشافها من زاوية الدرس اللغوي. وقد كانت صورة فتغنشتاين هي الصورة الحاسمة التي تحكّمت في هذا التطوّر. وستكون أعمال هذا الفيلسوف، الذي ولد في السنة نفسها التي ولد فيها هايدغر، محور دراستنا للنموذج الإبدالي اللساني لفلسفة الدِّين.

وسنُقدم على فحص النموذج الإبدالي التحليلي على ثلاث مراحل موزّعة على ثلاثة فصول، مع إدخال تعديل طفيف على التحقيب الزمني.

1. وسيركّز الفصل الأول على فتغنشتاين الشاب وصاحب مذكرات الحرب *Carnets de guerre* وكتاب الرسالة *Tractatus*. إذ يضع فتغنشتاين في هذه الكتابات أركان «الذرية المنطقية» وهو المذهب الذي دافَعَ عنه برتراند راسل هو أيضًا بعدَ كتابه مبادئ الرياضيات *Principia mathematica* الذي أصدره مع وايتهيد (Whitelead) في ما بين عامَيْ 1910 و1913. والهدف هو استخراج الرهانات الفلسفية من اللغات الصورية التي أقامت الدليل على جدواها في المنطق والرياضيات. وعندما نتّخذ هذا الصنف من اللغات منطلقًا لنا، ماذا يجوز لنا قوله عن البنية الأساسية في اللغة وماذا يتعذّر علينا قوله عنها؟ على التحليل الارتقاء إلى القضايا الأولية والبسيطة منطقيًا، أي إلى قضايا يتعذّر تحليلها إلى وحدات أبسط منها ومؤهلة لأن تكون صادقة أو كاذبة، خلافًا للتوجُّه الشمولي الذي عرفته الميتافيزيقا المثالية.

فما الجانب الذي سيجعل منهج التحليل الذي ينتصر له منظرو الذرية المنطقية يحظى باهتمام فيلسوف الدِّين؟ يحظى هذا المنهج باهتمامه، لأنّ تطبيقه الصارم يفرض علينا رسم حدٍّ فاصل بين القضايا التي تحمل معنى (أي القضايا التي تقرّر وقائع حال، أو قضايا تحصيل الحاصل المنطقيّة tautologies logiques) والقضايا التي لا تقول شيئًا ولا تنقل أفكارًا(*). ومن خلال مساءلة

---

(*) يميّز كتاب رسالة منطقية - فلسفية (ترجمة عزمي إسلام)، في الواقع ثلاثة أنواع من القضايا: القضايا التي تحمل معنى sinnvolle Sätze وهي القضايا التي يُعَدّ التحقق التجريبي معيار دلالتها، والقضايا الفارغة من المعنى sinnlose Sätze وهي قضايا المنطق والرياضيات وقضايا اللّامعقول Unsinn، كما تتمثل في القضايا الفلسفية. ولكن إذا كانت القضايا التي تحتمل معنى تدخل في نطاق العبارة Sagen، فإنّ قضايا اللّامعقول تدخل في نطاق الإشارة Zeigen، وهو ما يجعل كتاب الرسالة خارج إطار الوضعية المنطقية. [المترجم].

خاتمة كتاب الرسالة التي يتحدّث فيها فتغنشتاين عن «الإشراق الصوفيّ»، سنحاول أن نكتشف فيها ما يدعوه هيرمان شرودر (Hermann Schrödter) «فلسفة للدين موجودة بالتبعية» «philosophie de la religion collatérale»[(5)]، أو نجد ما يحق لنا أن ندعوه أيضًا بذور فلسفة الدِّين.

2. وكان يَلزَمُ التَثبُّتُ أولًا من التربة التي كانت بعض هذه البذور تملك فرصة الإزهار فيها. وسيعالج الفصل الثاني هذه المسألة بالضبط، من خلال الاهتمام بالورثة المعاصرين الذين ورثوا المذهب التجريبي الكلاسيكي الذي دعا إليه كلٌّ من لوك (Locke) وباركلي (Berkeley) وهيوم (Hume). أما مشكلتنا، فإنها تجد أول تعبير لافت عنها في «المذهب التجريبي الجذري» الذي تبنّاه وليم جيمس خلال سنوات المنعطف من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين. وقد جَعَلَتْهُ «محاضرات جيفورد» «Gifford Lectures» التي نشرها سنة 1902 بعنوان تنوع وجوه التجربة الدِّينيّة *The Varieties of Religious Experience* من كبار روّاد مقاربة تجريبية وبراغماتية جديدة للدين. وقد غيّر المذهب التجريبي جلده كلّيًا، بعدَ عشرين سنة من ذلك، بحكم الصدمة التي أحدثها تلقّي كتاب الرسالة.

والمسألة الشائكة كانت أن يعرف المرء: هل كانت الذرية المنطقية، التي لم تكن في البداية تتّخِذُ غير صورة منهج، تتضمّن افتراضات ضمنية مسبقة تحوّلها إلى مدرسة فلسفية مخصوصة لا تختلف عن مدارس أخرى؟ كانت الإجابة بديهية عندَ الفلاسفة والعلماء الذين شرعوا سنة 1922، وهي السنة التي صدر فيها كتاب الرسالة، يلتفّون بفيينّا حول مورتيس شليك (Moritz Schlick) (1882-1936)، وخلف إرنست ماخ (Ernst Mach): كانت الساعة قد أزفت لإبرام معاهدة جديدة بين المذهب التجريبي والوضعية التقليديين وبين متطلّبات الصرامة المطلوبة في التحليل المنطقي. لقد أطلق هذا الفريق على نفسه خلال عام 1929 اسم «حلقة فيينا» (وهو الفريق الذي كان يتكوّن من أعضاء مؤثِّرينَ بامتياز مثل شليك وكارناب (Rudolf Carnap) (1896-1959) وفريدريك فايسمان (Friedrich Waismann) وفيردیناند هان (Ferdinand Hahn) وهيربيرت فايغل (Herbert Feigl) (1902-1988) وأوتو نويرات (1882-1945)، وكذلك أعلن برنامجه الفلسفي في بيان حَرَّرَهُ كلٌّ من كارناب وهان وأوتو نويرات (1882-1945).

(5) Hermann SCHLRÖDTER, *Analytische Religionsphilosophie*, p.53.

ويُحيي هذا البيان في أينشتاين وراسل وفتغنشتاين نجومًا ثلاثة ساطعة تلمع في سماء «التصوّر العلمي للعالم». وقد أهدي البيان الذي حُرِّر بعنوان بليغ «الرؤية العلمية للعالم» إلى موريتس شليك.

وما يتعلّق بالإشكاليَّة المطروحة هو أن مخلّفات التجريبية المنطقية (التي تحوّلت بسرعة إلى المذهب الفلسفي الرسمي في عدد كبير من الجامعات الأميركية، عقب الهجرة القسرية التي اضطر إليها أبرز أعضاء حلقة فيينا وأكثرهم تأثيرًا) تتعلّق أساسًا بالجدل الدائر حول مبدإ التحقّق *vérification*، الذي بلوره فايسمان سنة 1930 بمجلة *Erkenntnis* المعرفة: «فمعنى قضية ما هو منهج التحقّق منها»[6]. وقد مثلت الصياغات المختلفة لمعيار التحقّق التجريبي عندَ جيل كامل من المفكرين ما يُشبِهُ أن يكون «بنصل أوكام Occam» الذي بلغ أقصى درجات الشحذ ووضع بذلك علامة استفهام كبيرة أمام أيّ قول يُسَوِّغُ شرعية القضايا الدِّينيَّة واللاهوتية، في الحالة التي لا نستبعد فيها من البداية أيّ تسويغٍ ممكن. وقد خطا بعض المفكرين خطوات إلى الأمام ـ من خلال خطوات إلى الوراء ـ على طريق فلسفة تحليلية للدِّين، بعدَ مواجهة السؤال المتعلّق بإمكان تطبيق هذا المعيار على القضايا الدِّينيَّة، في أية ظروف.

وتظهر إسهاماتُ هؤلاء في صورتين بارزتين: إذ كانت المهمة تتمثّل، عندَ روّاد النسخة القوية لمعيار التحقّق، في إظهار أن القضايا الدِّينيَّة، خلافًا للظاهر، قادرة على الامتثال له، إذا ما توافرت بعض الشروط الدنيا في الأقل. وكانت الاستراتيجيَّة الثانية تقوم على تقويض المبدإ نفسه، بُغيةَ السعي إلى تطبيقه على القضايا الدِّينيَّة. وتؤدّي المشكلاتُ «ما وراء النظرية»، ولا سيّما مشكلة المنزلة المعرفية لِعِلم اللاهوت بما هو علم، وفحص طرائق الحِجاج فيه، دورًا مهمًّا في هذه الواجهة الثانية.

وبالرَّغم من أنه يلوح أن بعض أطروحات فتغنشتاين الشاب تتقاطع مع مواقف الوضعية الجديدة، إلّا أنه يحدث قطيعة معها، بناء على فارق لطيف يميزه منها، وهو ما يستحسن الكشف عنه، لأنّه يعنى مباشرة بمسألة شروط إمكان

(6) Friedrich WAISMAN, «Logische Analyse des Wahrscheinlichkeitsbegriffs», Erkenntnis, I (1930), p.229.

مقاربة تحليلية للظاهرة الدِّينيَّة. وتطلعنا المناقشات التي جمعت فتغنشتاين بأعضاء حلقة فيينا على أنّه كان يتصرّف بعقلية الطفل المشاكس، إذ كان يقبل على قراءة أشعار تاغور (Tagore Rabindranath) ويسوق أقوال أوغسطين أو كيركيغارد، بدلًا من أن يضيق الخناق على نفسه داخل المناظرات الإبستيمولوجيَّة. كان ذلك دليلًا، عند كارناب، على أن فتغنشتاين كان فنانًا ولم يكن باحثًا عالمًا. لكننا سنعكف على مدارسة السؤال الآتي: ألم يترك هذا الاختلاف في الموقف هو أيضًا آثارًا في طريقة مقاربة المشكلات الدِّينيَّة؟

3. وقد حقَّقَ فتغنشتاين «منعطفًا» لا يقل جذرية عن المنعطف الذي نكتشفه في فكر هايدغر، منذ عودة فتغنشتاين إلى جامعة كمبردج سنة 1929. ويعود به هذا «المنعطف» - الذي سنحدّد طبيعته ووجوه تحقّقه في الفصل الثالث - إلى اللغة العادية وإلى مستوى التعقّد غير المحدود الذي تعرفه «ألعاب اللغة» التي لا تنفصل هي أيضًا عن عدد من «أشكال الحياة». ونستطيع أن نرمز إلى هذه المقاربة الجديدة، التي نجد الشاهد الرئيس عليها في كتاب تحقيقات فلسفية *Investigations philosophiques* (وهو كتاب شرع فتغنشتاين في تحريره منذ سنة 1937، ولكنه لم يَرَ النور إلّا سنة 1953، أي بعدَ سنتين من وفاته)، بمصطلح «الظاهرية اللسانية[7] phénoménalisme linguistique»، بغية تمييزها من الذرية المنطقية والتجريبية المنطقية.

وبعدما شرع فتغنشتاين نفسه في اعتماد هذه المقاربة في دروس ومناقشات في علم الجمال وعلم النفس والإيمان الدِّيني *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*، أبدت هذه المقاربة كذلك خِصْبَها في تحليل اللغة الدِّينيَّة. ونحن نشهد، منذ عقد السِّتّينيّات، تكاثر فلسفات الدِّين التي تتبنّى صراحة نظرية فتغنشتاين في ألعاب اللغة، مجتهدة في وصف «النحو» الخاص بالخطاب الدِّيني وصفًا دقيقًا جدًا. وسنتناول في الفصل الثالث هذا الاتجاه الذي ينعته خصومه أحيانًا بصفة «fidéisme wittgensteinien» «أو المذهب الإيماني المستوحى من فتغنشتاين».

---

(7) أستمد هذا المصطلح من كتاب:
Ingolf U. DALFERTH, *Sprachlogik des Glaubens*, Munich, Christian Kaiser, 1974, p.27.

ويمكن القول عمومًا إنّ المقاربات الثلاث التي فرَّقنا بينها تُطابِقُ التطوّر العام الذي شهدته الفلسفة التحليلية. وعليه، نستطيع التفريق بين ثلاث مراحل كبيرة في تكوين النموذج الإبدالي «اللساني» في فلسفة الدِّين، وهي مراحل نرمز إليها كل مرة بحدث رمزي: تدور المرحلة الأولى الممتدة بين عامَيْ 1920 و1922 حول محور كتاب فتغنشتاين: رسالة منطقيَّة ـ فلسفيَّة (1922). وتبدأ المرحلة الثانية، والتي هيمن عليها الجدل المتعلّق بمبدإ التحقّق، بنشر بيان حلقة فيينا سنة 1929 وتمتدّ إلى نهاية الخمسينيّات. واستُهِلَّت المرحلة الثالثة بنشر كتاب تحقيقات فلسفية *Investigations philosophiques* (1953)، وهي مرحلة لا تزال مستمرة إلى يومنا هذا.

## الفصل الأول

# في تخوم المقول الممكن وغير الممكن «الإشراق الصوفي»

-لودفيغ فتغنشتاين-

يقول جيل غاستون غرانجر (Gilles Gaston Granger) في مقدّمته لترجمة مذكرات فتغنشتاين *Carnets* إن فكر فتغنشتاين يعبّر عن «التقاء فريد بين عقلانية جذرية وهدّامة وبين شعور حيّ وعميق بحدود الفكر، وينطبقان معًا على عالم اللغة، بدلًا من التحقق داخل عالم متكوّن من الكائنات والأحداث» (C, 7). فهل يقف هذا الالتقاء حجر عثرة أمام انبثاق فلسفة الدّين؟ يبدو أن الأمر كذلك. لذلك، تبنّت التجريبية المنطقية الكتابات الأولى لفتغنشتاين، ولا سيما كتاب رسالة منطقيَّة-فلسفيَّة، من البداية، عادةً إياها بمنزلة الكتاب المقدّس (أو بالأحرى بمنزلة رؤيا ختام الرسالة الفلسفية). لكن الواقع يشهد أن فتغنشتاين قد بلور كتاباته، كما سنرى، بمعزِلٍ عن هذه الحركة، ويشهد فضلًا عن ذلك أنها تتوفّر على عناصر تمنعنا من التسوية بينهما.

### خادم المنارة

فتغنشتاين هو الطفل الأصغر في أسرةٍ تُعَدُّ من أغنى الأُسَرِ اليهودية المندمجة اندماجًا تامًا بمدينة فيينا. وبعد التعليم الثانوي، الذي جمعه داخل ثانوية لينتس Linz بطفل نكرة عَرَفَهُ العالم بعد ذلك باسم أدولف هتلر، اتجه إلى دراسة الهندسة

التي قادته من برلين إلى جامعة مانشستر بإنكلترا. وقد شرع في هذه الجامعة في الاهتمام بمشكلات المنطق الرياضي. وكان فتغنشتاين قد زار فريغه سنة 1911، وربما كان فريغه هو من أوحى له بفكرة التسجيل فيما بعد سنة 1912 بكمبردج ترينيتي كوليج Trinity College، من أجل متابعة دراساته تحت رعاية برتراند راسل. وكان فتغنشتاين قد وضع أركان المؤلَّف الذي سيضمن له شهرة واسعة، وهو كتاب رسالة منطقيّة-فلسفيّة، في أثناء خلوة منفردة بالنرويج في بيت خشبي صَمَّمَهُ هو بنفسه.

وتطوّع فتغنشتاين للالتحاق بصفوف الجيش النمساوي منذ اندلاع شرارة الحرب الكبرى، وراودَتْهُ فكرة الانتحار غيرَ مرة، ولا سيّما أن ثلاثة من إخوته الأربعة لم يستطيعوا مقاومة ما يدعوه في إحدى رسائله «عملًا بذيئًا». وقد أظهرَت الدِّراسات الجديدة لسيرة فتغنشتاين الذاتية، ولا سيّما الدِّراسات التي أنجزها كلٌّ من فلهلم باوم (Wilhelm Baum) وبرايان ماكغينيز (Brian McGuiness) وراي مونك (Ray Monk)، مدى الاهتمام المحموم بالدِّين الذي صاحبه طوال مراحل حياته، حتى في بداياته. وكذلك كما توجد أدلة دامغة على أنه قرأ مبكرًا تعليقات تولستوي على الأناجيل، وأبدى اهتمامًا بكيركيغارد وأوغسطين ودويستوفسكي (أي بالكتّاب الذين نستطيع إلحاق كتاباتهم «بالفلسفة الدِّينيَّة»).

ويكشف باوم عمّا يشبه تجربة «إشراق صوفي» مبكرة (في نحو عام 1910) ربّما تحكّمت ربما في حياة فتغنشتاين بعد ذلك[1]. ونجد في العرض الذي قدّمه أنزيلغروبر (Anzelgruber) لمسرحيته التي تحمل عنوان كتّاب كرونسل *Kreuzelschreiber* الإعلان الذي يفيد أن الإنسان، مهما حلَّ به، هو في أمانٍ حصين. ويبدو كذلك أن هذا الشعور المطلق بالأمان له أثرٌ في وصف فتغنشتاين «للإشراق الصوفي» في نهاية كتاب الرسالة. ونسجّل من زاوية قريبة من الفلسفة، قراءته المبكرة كذلك (في نحو عام 1912) لكتاب وليم جيمس: تنوع وجوه التجربة الدِّينيّة *The Varieties of Religious Experience*. وهناك ما يؤيد فكرة أن أطروحات جيمس قد خلّفت تأثيرها في فكر فتغنشتاين في أثناء تحرير كتاب الرسالة[2].

---

(1) Wilhelm BAUM, «Ludwig Wittgenstein und die Religion», *Phil. Jahrbuch* 86 (1979), p.272-299.

(2) Brian F. MCGUINESS, «The Mysticism of the Tractatus», *Philosophical Review* 75 (1966), p.305-328.

ويبدو أن فتغنشتاين كان مقتنعًا طَوالَ حياته بوجود إلٰه أخلاقي يدين له شخصيًا بأشياء كثيرة. لكن لا شيء يدل على أن هذا الإله هو إلٰه الإيمان المسيحيّ، فضلًا عن أنه لم يكن يومًا ما مؤمنًا بالمعنى الذي يفيده الإيمان بديانة سماوية، بل كان مؤمنًا بالمعنى الذي يذهب إليه إيمانه من منظوره الفكري. وتتضمّن المذكرات *Carnets* التي حرّرها فتغنشتاين خلال الحرب الكبرى، حينما كان مقاتلًا في صفوف الجيش النمساوي، إلى جانب ملحوظاتٍ متخصّصة دقيقة خاصة بالقضايا المنطقية، عِدَّة تأملات نستطيع عَدَّها إرهاصات أوّلية لفلسفة الدِّين التي لا تزال في طيّ الغيب. وتُظهِرُ المذكرات السرّية *Les Carnets secrets* التي حرّرها بين سنتي 1914 و1916 أن الاهتمام الذي يحظى به الدِّين عندَ فتغنشتاين لا يتصل بنظام فكري فحسب، بل يفصح عن تساؤلات وجودية توجزها العبارة الآتية: «الأهم ألّا يفقد الإنسان نفسه»! (CS, 67). ولم يكفَّ البتّة، خلال الحرب، عن مراجعة كتاب تولستوي مختصر الأناجيل *l'Abrégé des Évangiles* وكان بمنزلة «حجابه الواقي» «talisman» (CS, 47) عندما يدبّ اليأس إلى نفسه، ولم يكن يكفّ عن ذكر عبارته: «الإنسان عاجز داخل بدنه، لكنه حرّ بفضل الروح» (CS, 35, 37).

وفي الحقبة التي كان فتغنشتاين يدوّن فيها خواطره في مذكراته السرّية، التي حرّرها بلغةٍ مشفرة، كان يقوم على خدمة منارة على متن سفينة حربية غوبلانا *Goplana*، كانت تقطع حوض فيستول Vistule للوصول إلى كراكاو Cracovie. وربما كان من المناسب قراءة فقرات المذكرات بِعينَيْ خادم المنارة الأعزل، وهو يواجه رصاص العدو مباشرة، مقارنة له بسواه؛ إذ تشهد تلك الفقرات، من جِهة، على إرادة التوصّل إلى «رؤية إجمالية واضحة» (CS, 41) بشأن البنية المنطقية النهائية للعالم، وكذلك تشهد، من جِهة ثانية، على التطلّع إلى تحصيل فهم سديد لذاته ولحياته الذاتية. ولا نستطيع إخفاء انفعالنا حينما نقرأ في المذكّرات السرية مقارنة فتغنشتاين عناء تقشير البطاطس بحجم الكؤوس لدى اسبينوزا (CS, 36).

ولن تفوت القارئ النبيه فرصة ملاحظة التغير المحسوس الذي يطرأ على لهجته حينما ينتقل من التأملات الأولى، التي تدور حول محور البنية الأساسية للقضية، بما هي نموذج للعالم، ثم حينما يتحدّث عن إمكان «تمثّل شمولي

للعالم بوساطة اللغة» (S1, 99)، أي عن «منطق كلي ومرآة العالم» (S1, 129)، إلى التأملات التي تحمل سِمة وجودية أكبر، بالنظر إلى معنى الحياة، وهي التساؤلات التي احتلّت الواجهة ابتداء من منتصف عام 1916.

ويكشف تغيّر النبرة عن نفسه سلفًا في الطريقة التي يحدّد فتغنشتاين من خلالها مهمة الفلسفة. فإذا كان «من واجب المنطق أن يسهر على نفسه» (S1, 89; C, 24; 39)، فإنّ الفلسفة لا تستطيع أن تعرّف نفسها بأنّها «فلسفة للمنطق» (S1, 90; C, 25). ومن جِهة أُخرى، إذا كان «الفنّ الأساسي الذي يمارسه الفيلسوف هو أن يترك الانشغال بالأسئلة التي لا تعنيه» (S1, 135; C94)، فإن مهمته الشاقة بامتياز هي أن «يكتشف ما يقضّ مضجعه» *[wo ihn der Schuh drückt]* (S1, 152; C, 120).

ويتصل هذا التوضيح بصعوبة فهم المواضعات المعقّدة تعقيدًا عجيبًا التي تستند اللغة الطبيعية إليها، وهي المواضعات التي تجعل معنى قضيّة «الكتاب موضوع فوق الطاولة» أكثر تعقيدًا من القضية نفسها (S1, 161; C, 132). لكن المذكرات السرّية تُظهِرُ أن ما يؤرق فتغنشتاين الفيلسوف والجندي ليس هو الألم الذي يحدثه الحذاء الضيق في المنطق، بل أحذية أخرى: فَـ «في أوقات السرّاء، لا نفكّر في ضعف البدن؛ لكننا حالما نفكّر في لحظة الضرّاء هذه، نصبح على وعي بهذا الضعف. وفي هذه اللحظة نحوّل اتجاهنا نحو الروح» (CS, 44).

ويجب التصدّي للإغراء الذي قد يجعلنا نقرأ المذكرات، التي تتضمّن مسودة كتاب الرسالة، ويجعلنا نقرأ المذكرات السرّية التي تحوي خواطر فتغنشتاين، كما لو كانتا من تأليف شخصين مختلفين. إنها المنارة نفسها التي يوجّهها فتغنشتاين في اتجاه ظلمات المنطق وفي اتجاه الغيوم الكثيفة التي تستحوذ على نفسه. إذ يستمد اشتغال التحليل المنطقي والاشتغال على الذات جذورهما من الشعور نفسه بوجود حالة طوارئ: «أستطيع الموت خلال ساعة وأستطيع الموت خلال ساعتين أو خلال سنتين فقط. قد أصبح على علم بهذا ولا أستطيع فعلَ أدنى شيء، لا لمصلحة الموت ولا ضده: هكذا الحياة. وعليه، كيف عليّ أن أحيا حتى لا أنهار في أية لحظة من اللحظات؟ الحل هو أن أحيا داخل الخير وداخل الجمال، إلى أن تَقِفَ الحياة من تلقاء نفسها» (CS, 45-46).

ويقدّم لنا النص الآتي المؤرخ بتاريخ 11 من حزيران/ يونيو عام 1916 ما يشبه عقيدة فلسفية شخصية، تستحق منا الاهتمام بها في أفق فلسفة الدِّين:

الله وغاية *[Zweck]* الحياة؟

أعلم أن هذا العالم موجود بالفعل.

وأنني موجود بداخله وجود عيني داخل مجالها البصري.

وأن ثمة شيئًا إشكاليًا بداخله ندعوه معناه.

وأن هذا المعنى ليس باطنيًا فيه، بل هو برّاني.

وأن الحياة هي العالم.

وأن إرادتي تتسلّل إلى العالم.

وأن إرادتي خيّرة أو شرّيرة،

وأن الخير والشرّ، على نحوٍ ما، متصلان بمعنى العالم.

معنى الحياة، أي معنى العالم، نستطيع أن ندعوه باسمه الله

وأن نقرن به مقارنة *[Gleichnis]* الله بالأب.

الصلاة هي التفكير في معنى الحياة [S1, 165; C 139]

وبصرف النظر عن الوضوح الكبير الذي تفصح عنه كلّ قضية من هذه القضايا، يواجهنا فتغنشتاين بسيل من الألغاز التي لا تقلّ غموضًا عن الحِكَم الغامضة التي نطق بها هيراقليطس الغامض. ويبدو أن فتغنشتاين كان يعي كُلَّ ذلك، كما يدل على ذلك اعترافه: «إنني أعي تمامًا النقصَ الهائلَ في الوضوح الذي تُعانيهِ كلّ هذه القضايا» (S1, 172). فكيف نستطيع بالفعل مقاومة الشعور بالدهشة أمام الطريقة التي تقترن بها هنا مسألة «معنى الحياة» بمسألة الله؟ يثير هذا الاقتران الاستغراب، ولا سيّما أن مفهوم المعنى ظلّ ينحصر في كلّ ما سلف في الإحالة على تفريق فريغه بين المعنى *(Sinn)* و«الإحالة» *(Bedeutung)*[3]. إذ يدخل تغيير

(3) Gottlob FREGE, «Sens et dénotation», *Écrits logiques et philosophiques*, trad. Cl. Imbert, Paris, Éd. du Seuil 1971, coll. «Points», p.102-126.

عميق في مفهوم «المعنى» حالما يتعلّق الأمر فيه «بمعنى الحياة»، وهو ما يتضمّن فكرة الله والبحث الأخلاقي عن الحياة الكريمة.

وسنصادف بعد ذلك بنحوِ شهرٍ، بتاريخ 8 من تموز/يوليو بالتحديد، ملحوظةً نستطيع أن نَعُدَّها ديباجة تعليق على الفقرة المذكورة آنفًا: «يعني الإيمان بالله فهم مسألة معنى الحياة./يعني الإيمان بالله أن نرى أن وقائع العالم لا توجد الحلّ لكلّ شيء./يعني الإيمان بالله أن الحياة ذات معنى» (SI, 172; C, 141).

وتظلّ العقيدة الفلسفية التي يتبناها فتغنشتاين، والتي أقترح عَدَّها نوعًا من «مذكّرات» بالمعنى الذي يذهب باسكال إليه، مرتهنة بمسألة فريدة: «الله وهدف الحياة؟» لا تُبلوَر مسألة الله، في هذه الصياغة، بَلوَرَةً مباشرة من خلال مصطلح المعنى، بل من خلال مصطلح الهدف، أو غاية الحياة». فهل هذا محض مُصادَفةٍ؟ أبدًا، إذا تذكرنا أن مصطلح «المعنى» لم يتشكّل في صورة مقولة فلسفية مستقلة إلّا عقب نشر كتاب النقد الثالث في أعمال كانط، كما لم يتبلور تمامًا إلّا ارتباطًا بالمقولات ما ـ بعد المثالية الخاصة «بالفهم» و«الحياة». ونستطيع الاقتراب من الأهمية الفلسفية لمقولة «المعنى» إذا ربطناها «بالمنعطف الأنثروبولوجي» الذي افتتحه قرار كانط الرامي إلى ضمّ الأسئلة الثلاثة الأساسية التي تلخّص مصالح العقل من منظور عالمي: «ما الذي أستطيع معرفته؟ وما الذي عليّ فعله؟ وما الذي يحق لي أن أرجوه؟ في السؤال الآتي: ما الإنسان؟».

ولا يعني ذلك أن مسألة المعنى لم تُؤَدِّ أيّ دور من قبل داخل الفلسفة السابقة لكانط. بل كانت تلك المسألة تَتَّخِذُ صورة مختلفة وأكثر «موضوعية»، وهي بالتحديد صورة الحكمة. ويحق لنا التساؤل: أوَلَم يكن دليل «العناية» أو الدليل «المادي-الغائي» على وجود الله يؤدّي آنذاك دورًا مماثلًا للدور الذي نطالب مسألة المعنى بأن تُؤدّيه اليوم بالنظر إلى فكرة الله. ونستطيع ردّ قسم لا يستهان به من الأدلة النقدية لدى كانط إلى توسّله بمصطلح المعنى، على نحوٍ مبالغ فيه، بغية تسويغ الإيمان بالله الذي يُعَدُّ ضمانة نهائية لهذا المعنى.

على كلّ حال، يزوّدنا التحديد الكانطي لمصالح العقل الأساسية بمفتاح الولوج إلى «مذكرات» فتغنشتاين.

1. «ما الذي أستطيع معرفته؟» أثبت فتغنشتاين الإجابة عن هذا السؤال في القضايا الأربع التي تتلو السؤال التوجيهي. وبالرّغم من أن هذه القضايا بالغة الاقتضاب، لا تخلو مع ذلك من وجود قدر كبير من الألغام الفلسفية. «الحياة ـ الدنيا» Ce monde-ci التي تشكّل موضوع معرفتي هي عالم الوقائع، إنها مجموع «ما يحدث» أو مجموع «الحالات» *[was der Fall ist]*، بالرجوع إلى الجملة الأولى في كتاب الرسالة. فما يواجه الذات العارفة هو العالم المتشكّل من «مجموع الوقائع، لا من مجموع الأشياء» (T, 1.1)(*)

وهناك بالفعل ما يغري بنسيان أن الذات التي تنظر إلى العالم بما هو مجموع وقائع، تشكل جزءًا منه. لكن يبقى علينا تحديد المنزلة التي يحتلّها في صلب هذا العالم. ويُكثر فتغنشتاين من استثمار صورة مجازية، هي الصورة المتصلة بعلاقة العين بالمجال البصري. والمفارقة هي أننا لا نرى ذات العين التي نرى كلّ شيء، إذ إنّه «لا شيء داخل المجال البصري يجيز استنتاج أن العين هي التي تراه» (T, 5. 633). ويتضمّن كلّ مجال بصري بقعة عمياء واحدة في الأقل: العين التي تعاينه. ويستنتج فتغنشتاين من ذلك أن «الذات لا تنتمي إلى العالم، بل تشكل حدًّا للعالم» (T, 5.632).

في هذه النقطة تحديدًا يطفو مصطلح «المعنى» إلى السطح. إذ يقول فتغنشتاين إننا نعلم (أو نكتشف) أن هذا العالم، الذي نجتهد من أجل معرفته، يتضمّن «شيئًا إشكاليًا، هو ما نَعُدُّهُ معناه». ويكتب فتغنشتاين: يتضمّن إشكالاً متصلًا بالعالم *«etwas an ihr»* ولا يكتب "في العالم" *«etwas in ihr»*. ولا نجد أبدًا «ما نستشكله» داخل العالم، أي فيما يوجد جنبًا إلى جنب بين الوقائع، أي إننا لا نجد واقعة تتضمّن بنفسها معنى كلّ الوقائع الأخرى. لكن فتغنشتاين يؤكد أن «الوقائع تنتمي جميعها إلى المشكلة الذي تقتضي حلًا، ولا تنتمي إلى الحلّ، بدلًا من أن نستنتج، كما استنتج الوضعيّون، أن الوقائع تُملي القول الفصل» (T, 6.432).

---

(*) تُظهِرُ أول شذرة من كتاب الرسالة المسافة التي تفصل فتغنشتاين عن الذرية المنطقية، في صورتها الأولى مع «الذرية المنطقية» في فكر راسل أو مع الوضعية المنطقية. فالعلاقة الأولى بالعالم ليست علاقة إدراك أشياء acquaintance، بل علاقة بقضايا، بحكم أن العالم يتكوّن من قضايا في الأصل ولا يبتدئ أولًا بمقولات ثم ننتقل إلى العبارة ثم إلى القياس، وهلّم جرًا.. على نحو ما يوحي به المتن المنطقي الأرسطي. [المترجم]

وزيادةً على ذلك، نعلم أن معنى هذا العالم «الذي نوجد فيه» (ويجوز الحديث بمصطلح هايدغر: عن العالم الذي يحدّد وُجودَنا *Befindlichkeit*) لا يوجد «بداخل العالم»، بل يوجَد «خارج العالم». ويسترجع فتغنشتاين الأطروحة نفسها في كتاب الرسالة: «يجب أن يكون معنى العالم خارج العالم. داخل العالم، يظلّ كلّ شيء على النحو الذي هو عليه، ويحدث كلّ شيء كما يحدث؛ لا توجد بداخله أية قيمة ـ وحتى إذا كانت موجودة، فلن نحظى آنذاك بأية قيمة» (T, 6.4). ولا يوجد إشارةٌ إلى أنّ علينا تأويل هذه السّمة البّرانية للمعنى كما لو كانت تعاليًا ميتافيزيقيًا أو دينيًا. ولا يذكر فتغنشتاين شيئًا عن مكوّنات معنى العالم؛ بل يكتفي ببيان أنه يتعذّر التماس المعنى بين الوقائع التي تشكّل العالم بما هو عالم.

2. وبالرَّغم من أننا لا نجد ما يشير إلى أن فتغنشتاين قد مال إلى تبنّي أخلاق الإلزام بمعناها الكانطي، نجد سؤال: «ما الذي عليَّ فعله؟» قد خلّفَ أصداء عميقة داخل ذهنه. «أعلم أن الحياة هي العالم»: تدخل هذه القضية تغييرًا عميقًا في زاوية النظر، ولا سيّما أنه يتعذّر الفصل بعد الآن بين مفهومي الحياة والعالم. ولا يفوتنا تأكيد أن مفهوم العالم نفسه يتعرّض لتغيّر جذري في معناه. ولا يسعفنا فتغنشتاين نفسه بأيّ تفسير لهذا التغير في المعنى. واقتراحي هو أن نعزوه إلى استعارة «لعبة الحياة الكبيرة» التي استثمرها كانط في أحد دروسه في موضوع «الأنثروبولوجيا». فليس «العالم» عندنا موضوع معرفة فقط، بل هو كذلك معترك العمل، الذي تتجسّد فيه «لعبة الحياة الكبيرة»، بمختلف ألوانها غير المحدودة، سواء أكانت مأساة أم ملهاة.

وتؤيد القضايا اللاحقة أن الأمر يتعلّق بالفعل بالمشكلات التي تطرحها المبادرة الإنسانية و«بالإرادة الحاملة لقيم الأخلاق» (T, 6.423). إذ تخلق إرادتي، التي تتسلّل إلى داخل العالم، وقائع جديدة بداخله، سواء أكانت حسنة أم سيئة. وأملك القدرة على ممارسة تأثير إيجابي أو سلبي على العالم، كما قد أحرص على أن يصبح العالم «مغايرًا كليًّا»، من خلال تمكينه «من أن يتقلّص أو يتمدّد في صورته الإجمالية» (T, 6.43). واكتشاف أنّ «الخير والشرّ قد ربطا مصيرهما على هذا النحو أو ذاك بمعنى الحياة» يفتح آفاقًا جديدة أمام مسألة المعنى.

3. فهل هذا هو الأفق نفسه الذي يستهدفه السؤال الموجّه الثالث لدى كانط: «ما الذي يحق لي أن أرجوه؟». يبدو أنّ الجواب هو النفي، لأنّ الفِعل «أرجوه» لم يستعمل فعلًا في الفقرة التي نتأملها الآن. وبإزاء ذلك، يهتم فتغنشتاين، شأنُهُ شأنُ كانط، بشروط إمكان الإيمان الدّيني، كما يشير نص المذكرات الذي أوردناه آنفًا إلى ذلك. والقضية الحاسمة هي التي تجيز لنا إطلاق اسم «الله» على معنى العالم، ما دمنا نفهم منه أنه معنى الحياة. هذه «القدرة» *(Können)* تحتمل عندي نفس معنى الجواز *(Dürfen)* في السؤال الثالث الذي طرحه كانط. ويجوز لنا أن ندعو الله معنى الحياة. ولا شيء يجبرنا على ذلك ولا مانع من ذلك أيضًا. هذا إمكان يمكن مُراعاتُهُ، في الأقل، ولو تعلّق الأمر برهان صعب مثل «رهان» باسكال.

ويحملنا فتغنشتاين على أن نخطو خطوةً إضافية من خلال الإلماعِ إلى إمكان الربط بين الاستعارة الأبوية والمطابقة بين معنى الحياة والله، بالمعنى الذي نتوجّه به إلى معنى الحياة ومناجاته بعبارة «أبتاه». وثمّة نقطتان يجب أن تُثيرا انتباه فيلسوف الدِّين في هذه الصياغة.

فأمّا النقطة الأولى فتتعلّق باللفظ الألماني *Gleichnis*. فقد نفهمه بالمعنى المعتاد الذي يفيد على نحوٍ فضفاضٍ إحداث مقارنة (*Vergleich*)، أو استعارة *métaphore* أو مَثَلًا *Parabole* للموعظة، كما هو الحال في الأمثال الإنجيلية الخاصة بالملكوت. وربما يكون فتغنشتاين قد راعى الإمكانات الثلاثة في الوقت نفسه.

وأمّا النقطة الأخرى فتتعلّق بالمعنى الذي علينا أن نخلعه على القضية الختامية الملغزة في نصنا: «الصلاة هي التفكير في معنى الحياة». إذ يمكننا فهم النص بمعنى سطحي، مدّعين أن الصلاة تساعد على تدبير مشكلة معنى الحياة بطريقة مريحة أكبر من المجهود الفكري المطلوب في الفيلسوف. لكن كلّ ما نعرفه عمومًا عن شخصية فتغنشتاين وكلّ ما نعرفه عنها من خلال مذكّراته السرية، يوحِيانِ بوجود جواب آخر أقرب إلى ظاهراتية الصلاة، كما أشرنا إليها في الفصل السابق. فليست الصلاة مجرّد تغليف الأفكار المتصلة بمعنى الحياة بغشاء ديني، فضلًا عن أنها أفكار مألوفة في أماكن أخرى. ويمكن ألّا تكون القضية الختامية غريبةً عن فكرة مالبرانش (Malebranche) التي تفيد أن «الصلاة

هي الانتباه الطبيعي الذي تبذله النفس». وفعل الصلاة، عند فتغنشتاين، هو الانتباه الطبيعي الذي تبذله النفس وهي تتجه نحو مصدر المعنى.

ولم تكن غاية التأويل الذي قدّمت معالمه آنفًا إلّا الإيحاء بأن فكر فتغنشتاين الشاب لا يخيّب الآمال من زاوية فلسفة الدِّين بالقدر الذي نعتقده عادة. ومن جهة أخرى، تتضمّن المذكرات في الأقل فقرة تُحيل، ولو إحالةً بعيدة، على تعريف الدِّين لدى شلايرماخر: «العالم موهوب لي، بمعنى أن إرادتي تتسلّل من الخارج إلى داخل العالم، كما تتسلّل إلى شيء حاضر من قبل [. . .]./ ولذا، لدينا شعور بأننا نملك شعورًا بالتبعية تجاه إرادة أجنبية./ بالرَّغْم من تعدّد وجوه من نحسّ تجاهه بتبعيتنا له، نحسّ على كلّ حال بالتبعية على نحو ما تجاهه، ومن نحسّ بالتبعية تجاهه نستطيع أن نرمز إليه بلفظ الله. قد يكون الله بهذا المعنى هو القَدَر، بكل بساطة، أو - وهذا ما يعني الشيء نفسه - قد يكون هو العالم، على نحوٍ مستقل عن إرادتنا» (S1, 167 ; C, 141-142).

4. ويَحُثُّني الخط «الكانطي» الذي اعتمدته في قراءة «مذكرات» فتغنشتاين على التساؤل عن مآل سؤال: «ما الإنسان؟» داخل هذا السياق. ويبدو أوّل وهلة أن فتغنشتاين يفرض صمتًا مطبقًا على هذا السؤال. ومع ذلك، ليست المذكرات خرساء كلّيًا بشأن هذا الموضوع. والجواب الذي يقترحه فتغنشتاين الجندي عن هذا السؤال، وهو الفيلسوف الذي ظلّ واعيًا أنه لا يعدو أن يكون مجرّد قطعة غيار بسيطة في آلة قتل عملاقة إبان الحرب الكبرى، هو أن الإنسان هو الكائن الذي يظلّ واعيًا لِفرادة حياته. هذا ما نستشفه في الأقل من إحدى الفقرات الملغزة إلغازًا لا مزيد عليه في المذكرات. «الطريقة التي يدخل بموجبها كلّ شيء في علاقة هي الله/ والله هو الطريقة التي يدخل بموجبها كلّ شيء في علاقة/ لا ينبثق الدِّين ولا العلم ولا الفنّ إلّا نتيجةً لِوعي لِفرادة حياتي» (S1, 171 ; C, 148).

هذا ما يُعَدُّ صدى للهواجس الكئيبة المبثوثة في كتاب المذكرات السرّية. «المهم ألا نضيع!». وبالرَّغْم من أننا نترك للّاهوت الفلسفي مؤونة مراجعة المشكلات التي يثيرها تعريف الله الذي نفترضه هنا، يجدر بنا التساؤل عن معنى الثلاثية التي تكشف عن الوعي لِفرادة حياة الذات: الدِّين والعلم والفنّ. فهل يمكن ضمّ المستويات المتباينة على هذا النحو فيما بينها، بغية تحويلها إلى حامية

حمى فرادة حياتنا؟ لماذا يتمثّل الحدّ الأوسط في العلم ولا يتمثّل في الأخلاق؟ في نهاية المطاف، لِفيلسوف الدّين مُسَوّغاتٌ كافية للتساؤل: أتحتمل الطريقة التي يشهد بها الدِّين على فرادة حياتنا المقارنة بالمستويينِ الآخرين، أم تتميّز منهما، بمعنى سنُقدم على بيانه؟

## العبارة والإشارة: حدود المقول الممكن

لا تتضمّن الأفكار المثبتة في المذكرات شيئًا يستحق الذكر بشأن الإطار النظري الذي يجب أن توضع فيه حتى تفصح عن مدى أهميتها. هذا الإطار النظري هو كتاب الرسالة الذي يرسمه بصرامة لا نظير لها، زيادةً على تِقْنِيَّةٍ لافتة في الصياغة الأدبية لا ترقى إليها إلّا حِكَم ليشتنبرغ Lichtenberg. وفي السنة نفسها التي نشر فيها رودولف أوتو كتابه عن المقدّس، استغل فتغنشتاين فرصة عطلة استراحة من الجندية من أجل تحرير الكتاب. وقد ظهر الكتاب أولًا سنة 1921 في سلسلة حوليات الفلسفة الطبيعية *Annales de philosophie naturelle* التي كان يصدرها هاينريش أوستفالد (Heinrich Ostwald)، ثم ظهر سنة 1922 في نشرة مزدوجة إنكليزية وألمانية مع مقدّمة كتبها برتراند راسل. والكتاب المهدى إلى روح دافيد بانسينت (David H. Pinsent) يحمل شعار كلمة الكاتب النمساوي كورنبيرغر (Kürnberger)، وهو الشعار الذي يسوقه كارل كراوس (Karl Kraus) هو أيضًا: كلّ ما نعلمه، وما لم نسمعه كما نسمع هديرًا وزمجرة فقط، يمكن قوله في ثلاث كلمات». وعندما ظهر الكتاب سنة 1922، كان فتغنشتاين يَعُدُّهُ خاتمة أعماله و«كتاب حياته». ونستطيع مقارنة هذا الكتاب، من هذا المنظور، بكتاب آخر وُضِعَتْ لبنته الأولى هو أيضًا في خنادق الحرب الأولى العالميَّة، أمام الخطر اليومي الذي كان الموت يمثله: نجمة الفداء *L'Étoile de la Rédemption* الذي نشره روزنتسفايغ. وبالرّغم من أن الكتاب يفترض ضمنيًا تصوّرًا مختلفًا كلّيًا عن الفلسفة عامة، وعن الدِّين خاصّةً، وهو تصوّر يجب البحث عن جذوره في أبحاث شيلنغ (Schelling) وكوهن (Cohen)، يشترك فتغنشتاين وروزنتسفايغ في الاقتناع نفسه. إذ كان فتغنشتاين هو أيضًا مقتنعًا بأنه قد قال في كتابه كلّ ما كان يريد قوله، وبأنه أوجد الحلّ لكلّ المشكلات الفلسفية، وبأنه أصبح ملزمًا منذ تلك الساعة أن يَفْرُغ لمهمّاتٍ أخرى قد تكون أكثر تواضعًا لكنها مفيدة أكثر، كان يصبح معلّمًا بالتعليم الابتدائي في قرية بالنمسا (Basse-Autriche).

ونجد مُجَدَّدًا بعض موضوعات المذكرات في القسم الأخير من كتاب الرسالة، وهو ما كان إريك شتينيوس (Erik Stenius) يَعُدُّهُ «ملحقًا متعاليًا». وقد يكون هذا الملحق، في نية فتغنشتاين نفسه، صلب الكتاب الذي يفصح عن مقصده الحقيقي. على كلّ حال، علينا أن نفهم هذا «الملحق المتعالي» انطلاقًا من الغاية العامة التي يرومها الكتاب وهي الغاية التي أُفصِحَ عنها ابتداءً من المقدّمة ومن الموضوع المحوري: الذهاب إلى أبعد الحدود في دراسة تحليلية صارمة قدر الإمكان لإمكانات العقل التحليلي وحدوده، وهو العقل الذي يُقدَّم منذ زمن فريغه في صورة كتابة مفهومية *Begriffsschrift*. ونستطيع قراءة الشذرات الغامضة من كتاب الرسالة بناء على مقارنة تحمل أكثر من دلالة أنجزه غوشيه (Paul Gochet)، كما لو كانت «قِطعًا بلورية ترسّبت بعد التبخّر، من طريق تجفيف المركَّب المتكوّن من راسل وفريغه، وهو مركَّب سُخِّنَ إلى درجة التبدّد»[4].

وكانت حدود المقول الممكن فكرة مسيطرة وإحدى الخصائص الكانطية في فكر فتغنشتاين، وتسمح بفهم السبب الذي حمل بعض الشرّاح (مثل شفايدر Shwayder) على التصريح بأن فلسفة فتغنشتاين كانت كانطية من البداية إلى النهاية، وإن كانت كانطية من جنس خاص وتفترض تغييرًا في النموذج الإبدالي للعقل. وننتقل مع فريغه من فلسفة الوعي، الحريصة على وضع حدود على المعروف الممكن بوساطة التفكير المتعالي، إلى نظرية في الدلالة. ونظرية الدلالة هذه متضمّنة في المحور الموجّه أو المفتاح السحري في الرسالة، وهو نظرية القضية ـ اللوحة وهي تجعل كلّ فكر صورة منطقية لواقع حال (T, 3.001) وتجد التعبير عنها داخل قضية.

ونستطيع اختزال كلّ قضية في لوحة *(Bild)* ويفيد هذا الواقع ضرورة وجود صلة تناظر دنيا isomorphie، أو ما يدعوه فتغنشتاين «الرسم المنطقي» بين العناصر المـمَثِّلَةِ والرموز. فـ «ما يجب على أية صورة، مهما كان رسمها، أن تُشارِكَ فيه الواقع من أجل تحصيل أهلية تمثيله ـ بطريقة سليمة أو غير سليمة ـ هو الرسم المنطقي، أي رسم الواقع» (T, 2.18). ولا نطالب الرسم أبدًا بأن

(4) Paul GOCHET, *L'Empirisme logique*, Paris, Éd. de Minuit, 1980, p.88.

يصبح مشاهدًا مباشرة. فلا صلة محسوسة بين خطوط أسطوانة موسيقية وبنية اللحن؛ ومع ذلك، نجد بنيتهما المنطقية المشتركة هي التي تسمح لتلك الخطوط الصوتية الدقيقة «بإعادة إنتاج» اللحن، أي «بعرضه»! (T, 4.011 ; T, 4.014).

ويُعَدُّ «الفكر» صورة منطقية للوقائع لدى فتغنشتاين، بناء على معنى الفكر لديه. ويفتقر الفكر إلى علامات قضوية للتعبير عن ذاته. وانطلاقًا من هذه الأطروحة، يجتهد فتغنشتاين في تحديد حدود المعقول الممكن pensable بفحص حدود المقول الممكن dicible. وتتبرز حدود اللغة العادية مباشرة إلى الأعين. ويسير فتغنشتاين على هدي فريغه حينما يؤكد أن اللغة العادية تحجب عنا العمليات الفكرية، بدلًا من أن تكشف عنها مباشرة، على نحو يكاد يشبه اللباس الذي يحجب عنا رسم الجسد. إذ «تحجب اللغة الفكر. وذلك على نحوٍ لا نستطيع معه استنتاج رسم الفكر الحامل للكساء بناء على الرسم الخارجي للباس؛ وسبب ذلك هو أن تصميم الرسم الخارجي للباس قد خضع لغايات تختلف كليًّا عن غاية التعريف برسم الجسم» (T, 4.0002). ويظهر التمييز بين العبارة والإشارة في هذا السياق تحديدًا: «تشير القضية إلى معناها/ تشير القضية إلى الوضع الذي يوجد فيه واقع الحال عندما تكون القضية صادقة. وتقول بالعبارة إن واقع الحال يوجد في ذلك الوضع» (T, 4.022).

لكن مبرهنة théorème فتغنشتاين المتعلّقة بالحدّ المضروب على المقول الممكن لا ترتدّ إلى نقد لأوجه قصور اللغة العادية؛ بل تمتد إلى أبعد من ذلك. والواقعة البسيطة التي تفيد أن القضية تمتلك رسمًا منطقيًا كاشفًا عن البنية القَبْلية للعالم، تتضمّن وجود حدّ: فلا يمكن الرسمَ المنطقي، وهو شرط إمكان أي خطاب يحمل معنى، أن يصبح موضوع عرض (*Darstellung*): إذ «تستطيع القضية عرض مجموع الواقع، لكنها لا تستطيع عرض ما عليها أن تُشارِكَ فيه الواقع، من أجل أن تتمكّن من اسمه: الرسم المنطقي/ من أجل التوصّل إلى عرض الرسم المنطقي، علينا أن نصبح قادرين، بمعيّة القضية، على أن نتحيّز خارج حيّز المنطق، أي خارج حيّز العالم»(*) (T, 4.12).

(*) إذا كانت الجملة تنقسم عادة إلى خبر وإنشاء، فهي ترتبط من جهة بالتعبير عن الحالات النفسية، وتتصل من جهة أخرى بتكوين جملة مفيدة للمتلقّي. ويضيف كارل بوهلر (Karl Bühler) =

وتسمح المماثلة بالمرآة في الحكمة الآتية بفهم مغزى هذه الأطروحة. إن اللغة القضوية التي تنبني، من منظور كتاب الرسالة، على الصياغة الأكثر عمومية الآتية: «كلّ ما يوجد، يوجد بناء على واقع الحال هذا أو ذاك» («Es verhält sich so und so») [T, 4.5.]، هي «مرآة العالم». والحال أن المرآة لا تقوى في الوقت ذاته على عكس الأشياء وعلى عكس ذاتها؛ وإلّا تطلب الأمر منها الحصول على مرآة أخرى. ففي هذه الحالة بالضبط، لا وجود «المرآة المرآة»: «لا تستطيع القضية عرض الرسم المنطقي، بل هي مرآته/. فما ينعكس داخل اللغة، لا تستطيع اللغة عرضه/. وما يفصح عن نفسه داخل اللغة، لا سبيل لنا إلى الإفصاح عنه بها/. تُظهر القضية الرسم المنطقي للواقع. فهي تعيّنه» (T, 4.121).

فما خصائص الحدود القَبْلية المضروبة على التعبير عن الأفكار؟

يُطابِقُ الحدّ الأساسي الأول القوانينَ المنطقية: فلا يمكن غيرَ واقع الحال الممكن منطقيًا أن يكون موضع عرض بوساطة القضية ـ اللوحة (T, 3032). وتحتكم القدرة الإلهية نفسها، وهي قدرة قادرة على كلّ شيء (على وَفْق صيغة الأطروحة الديكارتية المتعلّقة بخلق الحقائق الأبدية) إلى هذا الصنف من الإلزام (T, 3031)، ما دام يتعذّر علينا مطلقًا أن نقول شيئًا عمّا يشبهه عالم «غير منطقي».

ويوجد حدّ ثانٍ أكثر خصوصية، يتعلّق بالتفريق بين الصورة المنطقية لواقع الحال (القضية) ورسمه المنطقي. ويطلق فتغنشتاين لفظ بنية على الترابط القائم بين العناصر داخل قضية، ويطلق لفظ الرسم على إمكان هذه البنية (T, 2.15). وهو القدرة التي تمتلكها القضية بما هي قضية من أجل تمثيل واقع حال الذي يمثّل اللغز الأعظم.

ويفترض ذلك شرطًا مزدوجًا: شرطًا خارجيًا وشرطًا باطنيًا.

---

= وظيفة جديدة للجملة هي وظيفة وصف الواقع مباشرة أو وظيفة استعراض العلاقات القائمة بين الأشياء في الواقع، هي الوظيفة التي نصطلح عليها بمصطلح العرض. ولا يشغل العرض وظيفة التعبير عن الحالات الشعورية ولا إفادة المتلقّي، بقدر ما يؤدي مهمة الإحالة المنطقية على الواقع. راجع: Karl BÜHLER, *Sprachtheorie*, UTB, Fischer, 1982. [المترجم]

إذ يفيد الشرط الخارجي وجود «قاعدة إسقاط» تخبرنا بكيفية إحالة العلامات على الواقع على غرار المجسّات التي يستعملها الحلزون لرصد البيئة المحيطة به. ويُمَثِّلُ الوضعُ الذي يتكهّن به «كراتيل أفلاطون» وضعًا نادرًا جدًّا، عندما يُفيد أن قاعدة الإسقاط هذه موجودة سلفًا في متناولنا بفضل التشابه الطبيعي المتحقّق بين العلامة والشيء الذي تمثّله العلامة. ولا تحظى الصورة الشمسية بامتياز خاص بما هي صورة منطقية لواقع الحال، بالقياس إلى الرسم البياني، مهما كان بالغ التجريد. بل إن تأويل الصورة الشمسية بصفتها «صورة منطقية» يطرح صعوبة أكبر. ويعرب فتغنشتاين عن ذلك بالقول إن الصورة المنطقيَّة تمثّل موضوعها انطلاقًا من موقع يقع خارج الموضوع (T, 2.113).

وبالرَّغم من ذلك، توجد صلة باطنية بين الصورة وما تصوّره الصورة. إذ تتضمن الصورة المنطقية التي تُعَدُّ مضمونًا فكريًا، إمكان الوضع الذي تُصَوِّرُهُ (T, 2.2003; 3.13). ولذلك، عليها التوفُّرُ على شيء مشترك بينها وبين ما تمثّله (T, 2.16). هذا القاسم الأدنى المشترك هو رسم التمثيل (*Form der Abbildung*) أو الرسم المنطقي. ويُشير مفهوم الرسم إلى إمكان وجود بنية. ولا وجود لأيّ تشابه طبيعي من جنس المحاكاة بين معزوفة موسيقية والخطوط المحفورة في الأسطوانة. لكن الأسطوانة لا تستطيع إعادة إنتاج السمفونية التاسعة لبيتهوفن إلّا بشرط وجود قاسم مشترك: هو الرسم المنطقي بالتحديد. ويجوز لنا تعميم هذا المفهوم: إذ نكابد آنذاك من أجل إيجاد الرسم المنطقي الذي تشترك فيه كلّ الصور، أي شرط إمكان التصوير عامة. وما يصدق على «الصور» (المنطقية) عامة، يصدق كذلك على اللغة خاصّةً.

ونجد نقطتين بالغتي الأهمية تتعلّقان بتحليل اللغة الدِّينيَّة. فمن جِهة، يعتقد فتغنشتاين أن القضية لن تحتمل معنى إلّا إذا كنا قادرين على تحديد معايير نفيها. ومن جِهة أخرى، يؤكّد أن الثوابت المنطقية لا تصوّر شيئًا (T, 40312). وتُعَدُّ نظرية الدلالة المتضمّنة في فكرة القضية ـ اللوحة المفتاح السحري الحقيقي لكتاب الرسالة، وتختصر لبّ الذرية المنطقية. وهي تفصح عن رهان مُزدَوِجٍ، أقترح أن أدعوه رهانًا أنطولوجيًا ورهانًا ميتافيزيقيًا.

1. أمّا الرهان الأنطولوجي فيتعلّق بالتمفصل القَبْلي articulation *a priori* للواقع، وهو يُطابِقُ ما يدعوه هوسرل «أنطولوجيا صورية». إذ يوجد شيء ما في بنية الواقع يجعلها «تقبل التمثيل» (بفضل الصياغات الرياضية)، إلى الدرجة التي تُفيدُ أن الرسم المنطقي للقضية في صورتها العامة تزوّدنا بفكرة عن البَنْينة القَبْلية للواقع نفسه. وتُمِدُّنا النظرية الفيزيائية الحديثة بمثال باهر لذلك. وبالرَّغْم من انعدام أيّ مُسَوِّغٍ يسمح بإقامة مطابقة متواطئة بين كلّ حدّ من الحدود التي تتكوّن منها النظرية والموضوعات الموجودة بالفعل، لا مانع من القول إن النظرية الفيزيائية تعيد إنتاج البنية الأساسية للواقع على نحوٍ من الأنحاء، على الرَّغْم من سِمتها المبالغة في التجريد. فهي لا تستطيع أن تصوّر لنا «الواقع المحتجب» (ديسبانيا) (B. d'Espagnat) إلا لأنها تُشارِكُ الواقع في «الرسم المنطقي». وتفرض اللغة المنطقية علينا، بناء على بنيتها الصورية البسيطة، «أنطولوجيا» صورية، وَضَعَ فتغنشتاين معالمها العامة في مستهل كتاب الرسالة. إذ يلزمنا تصوّر العالم على أنّه «مجموع الحالات المتحقّقة» أي مجموع «وقائع الحال».

2. ولا يتبلور الرهان الميتافيزيقي إلّا ضمن «الملحق المتعالي» الذي يختتم به كتاب الرسالة. وتتكوّن قاعدته من التقابل بين العبارة والإشارة، وهو تقابل يفضي بفتغنشتاين إلى بلورة مبرهنته العامة للحَدّ المضروب على اللغة المتكوّنة من القضايا ـ اللوحة: «ما يمكن الإشارة إليه لا يمكن قوله» (T, 4.1212) والعكس صحيح. وحتى حينما يتعذّر قول كلّ شيء بِلغةٍ قضوية مجرّدة وخاضعة لشروط الصدق، يظهر غير المقول الممكن فيها.

وإذا جاز لي إدخال تعديل على المصطلح الذي يستثمره دونالد هودسون (Donald W. Hudson)[5]، فسأقول آنذاك إن «المتعالي»، الذي لا يسمح لنا بأن نقوله، بل لا يَقبَلُ إلّا أن نشير إليه، يتوزّع داخل كتاب الرسالة على مستويين: إذ يتمحور المستوى «المنطقي» حول الإعلان الذي يفيد أن «المنطق متعالٍ» (T, 6.13)؛ وينعكس المستوى الأخلاقي ـ الدِّيني داخل الإعلان: «الأخلاق متعالية» ((T, 6.421))، وهو ما يفضي إلى تأمُّل «الصوفي»، وهو عبارةٌ سيتعين علينا تحديد معناها.

---

(5) Donald W. HUDSON, *Wittgenstein Religion and Religious Belief*, Londres, Macmillan, 1975, p.68-112.

ويؤكد فتغنشتاين صراحة في الرسالة (T, 4.12 ; 4.12312) امتناع تمثيل الرسم المنطقي بوساطة القضية. ولا أحد ملزم تبنّيَ ما هو ممتنع: فلا تستطيع اللغة التي تظهر في الرسالة بصفتها مرآة العالم الكبرى، أن تتكلّم في الوقت نفسه على الواقع وعلى الطريقة التي تُحيل من خلالها عليه. وبإزاء ذلك، تُظهر القضية الرسم المنطقي للواقع. ولا يتعلّق الأمر هنا باستنكار عجز جوهري تُعانيهِ اللغة. ويندرج البديل الحاسم في هذا السياق الخاص: ما يمكن الإشارة إليه لا يمكن قوله، والعكس صحيح. ونستطيع إيراد مثال لهذا الوضع مستثمرين المماثلة التي يقترحها هودسون[6] والتي تحمل أكثر من دلالة: إذ يتعذّر على رسّام أن يرسم طريقته في الرسم، حتى في الحالة المثالية التي يمثّلها الرسم الذاتي autoportrait، الذي يرسم فيه الرسام صورته وهو يحمل الفرشاة بين أنامله. من جِهة أخرى، تحمل كلّ منحوتات دورر (Dürer) وكلّ لوحات فان غوغ «بصمات» الرسّامين (ولا يقتصر ذلك على الرسوم الذاتية). إذ تشير لوحاتهم إلى طريقتهم في الرسم، وهي الطريقة التي يتعذّر عليهم أن يمثّلوها كما هي.

بهذا المعنى، فإن منطق الرمز موجود ضمنيًّا في الرمز نفسه، كما أن الرسم المنطقي للقضية يظهر في قضايا تحصيل الحاصل التي تشكّل منطقه. وليس المنطق كُلُّهُ، عندَ فتغنشتاين، غير تحصيل حاصل لا حدود له. فهو لا يعلمنا أبدًا أيّ شيء جديد، إلّا ما كنّا نعلمه من قبل. ومع ذلك، فإن معرفة المنطق ليست عبثًا بلا فائدة؛ فهو يُظهر شيئًا لا يقوى غيره على إظهاره: إذ يشير إلى البنية القَبْلية للواقع، ما طفق هذا الواقع يقبل التمثّل بوساطة لغتنا.

ويبلور فتغنشتاين تصوّره لـ «الإظهار» في معارضةٍ مقصودةً لنظريّةِ الأنماط لراسل. إذ يتهم راسل بمحاولة السعي إلى تلويث الصفاء البلوري للمنطق بقواعد axiomes (مثل قاعدة axiome اللّامتناهي)، مفترضًا وجود تأويل محدّد للواقع. والحال أنه لا يخلو إما أن يكون المنطق مثل بلورات الماء العذب الزلال، وإمّا ألّا يحق له الوجود. ويُعارِضُ التواطؤ بين العملي والمنطقي الاقتناعَ بأنّ «على المنطق أن يهتم بنفسه» (T, 5. 473). ولا يقوم المنطق وجوبًا على غير معرفة

(6) Donald W. HUDSON, *Wittgenstein and Religious Belief*, Londres, Macmillan, 1975, p.70-71.

التركيب المنطقي لكلّ رمز. ولذلك، ليسَ الواجب عليه سوى أن يكتفي بالإشارة إلى بنية اللغة، بدلًا من ادّعاء القول إن واقعة ما متحققة، أو غير متحقّقة. بهذا المعنى، فإن المنطق كُلَّهُ «متعالٍ»: ليس له ما يقول، ولا يملك إلّا الإشارة.

وليست «التجربة» التي نفتقر إليها لفهم المنطق تجربة وجود واقع الحال هذا أو ذاك، بل هي تجربة وجود شيء ما: لكن لن تكون آنذاك تجربة. فالمنطق سابق لكلّ تجربة ـ وهي تجربة أن شيئًا ما كذا وكذا. فالمنطق سابق لسؤال الكيف، لا لسؤال ماذا» (T, 5. 552).

وليس الالتجاءُ إلى ما بعد اللغة métalangage حلًا للمشكلة، خلافًا لما كان يعتقده راسل. وعندما نهمّ بذلك، نكتفي آنذاك بنقل تحصيل الحاصل من مكان إلى آخر، دون التخلّص منه. علينا إذن الانتصار لأطروحة استحالة لما وراء اللغة. وهذه هي النقطة التي جعلت المنطقيين الوضعيين الجدد يبتعدون عن فتغنشتاين. وإذا كانوا قد تسرّعوا في تبنّي ما كان يبدو لهم أنّه إدانة صريحة حكم بها فتغنشتاين على الأخلاق والميتافيزيقا والدّين، فإنّهم تمسّكوا بمطلب الحفاظ على القدرة التمثيلية للغة، والقدرة على تمثيل ذاتها أيضًا، مهما يكن الأمر[7]. لكن المنطق بما هو منطق يظل متعاليًا عند فتغنشتاين. وفي هذا المجال، لا يوجد مكان لنظرية في الاستدلال (T, 5.132)، ذلك أن «التالي تالٍ على نحوٍ قَبْليّ» (T, 5.133). وليس مجال المنطق على سعته سوى تحصيل حاصل على نحوٍ شموليّ.

وما يصدق على المنطق، يصدق كذلك على الفلسفة بما هي فلسفة. والمهمة المنوطة بالفلسفة هي أيضًا أن تُظهر لنا حدود العالم وحدود اللغة (لا الاكتفاء بوصفهما). إذ لا يستطيع أيّ قول فلسفي حق أن يصبح قضية واقع بشأن ما هو متحقّق في الواقع وما ليس متحقّقًا. ونتفهّم آنذاك «خيبة الأمل الفكرية» التي يفصح عنها راسل في مقدّمته لكتاب الرسالة، حينما يلاحظ بمكرٍ

(7) Jacques BOUVERESSE, *Wittgenstein: la rime et la raison. Science, éthique et esthétique*, Paris, Éd. de Minuit, 1973, p.60-64.

أن فتغنشتاين قد نجح، بالرُّغم من كلّ شيء، في قول أشياء كثيرة عمّا لا يمكن قوله. ويعبّر فتغنشتاين نفسه عن هذا الوضع تعبيرًا مجازيًا يحمل أكثر من معنى، هو صورة سُلّم يجب تعلّم كيفيّة إلقائه بعيدًا، حتى نرى العالم رؤيةً صحيحة (T, 6.54). وهكذا، يجد الصمت الذي يطالب به في الشذرة المشهورة الختامية لكتاب الرسالة تسويغه «المنطقي»: فهو يستخرج مباشرة من التقابل بين العبارة، على النحو الذي سبق بيانه.

## المهمة التي يختص بها الفيلسوف: التوضيح المنطقي للأفكار

يجدر بنا أن ندقّق فكرة الفلسفة التي تنبني عليها كلّ تأملات فتغنشتاين هذه، قبل الانصراف إلى المنحى الثاني المتعالي لديه. إذ يشير فتغنشتاين، في مسودة مقدّمته لكتاب ملاحظات فلسفية *Remarques philosophiques*، إلى النفور الذي تثيره في النفس عقلية «العالِم الغربي النموذجي» الذي يصرفه الإيمان «بالتقدّم» وحرصه على إعلاء صروح بنيات منطقية، مفرطة أكثر فأكثر في التعقيد، عن السعي إلى متابعة المجهود الفكري الذي يعكف الفيلسوف عليه. والوضوح والشفافية اللذان يرومهما الفيلسوف هدف في ذاته، وليسا مجرّد أداة. وهو يُظهِرُ موقفه بالقول: «لا يهمّني أن أعلي صروحًا، بقدر ما يهمّني أن أجد أمامي الأركان التي تقوم عليها صروح ممكنة، بصورتها الشفّافة» (RM, 16).

ويحمل هذا التصريح، الذي يؤكّد الاختلاف الجوهري بين الطريقة التي توجّه العالم في مقاربته والطريقة الخاصة بفتغنشتاين، مغزى عميقًا بشأن فكرته التي كان يكوّنها عن الفلسفة. إذ يؤكّد، في مناقشاته معَ أعضاء حلقة فيينا، أنه كان بإمكانه إضافة الحكمة الآتية إلى كتاب الرسالة: «يجب ألّا تفاجِئنا حلول المشكلات الفلسفية أبدًا. فنحن لا نستطيع إنجازَ اكتشافاتٍ داخل الفلسفة» (S 2, 182-183). ويفترض ذلك فكرة محدّدة عن الفلسفة التي لم يتخلّ فتغنشتاين عنها قطّ، بالرُّغم من التغيّر الجذري الذي طرأ على التحقيق الفعلي لهذا التصوّر بعد الانتقال من كتاب الرسالة إلى كتاب تحقيقات فلسفية *Investigations philosophiques*.

والاقتناع الراسخ لدى فتغنشتاين يُفصح عن وجود اختلاف جذري بين الفلسفة والعلوم الأخرى. فـ «ليست الفلسفة عندَهُ علمًا من العلوم الطبيعية. وبالنسبة إليه (على مفردة 'فلسفة' أن تدلّ على شيء يوجد في مستوى أعلى أو

أدنى من مستوى علوم الطبيعة، لكنه لا يوجد إلى جانبها)» (T, 4. 111). لكن ما معنى عبارَتَي «المستوى الأعلى» و«المستوى الأدنى»؟ من المحتمل أن يسوّي الفيلسوف العقلاني التأملي، الذي يكرّس تفريق هيغل بين الفهم العقلي entendement والعقل *raison*، «المستوى الأعلى» بالعقل التأملي العقلاني (يؤكد هيغل نفسه قرابته «بالتصوّف»)، وأن يسوّي «المستوى الأدنى» بالحس المشترك الذي تُعَدُّ الفلسفة بالنظر إليه «عالمًا مقلوبًا» *[die verkehrte Welt]*». وقد يميل ممثل التقليد الظاهراتي إلى إرجاع «المستوى الأدنى» إلى «العالم المعيش»، وإلى «تربة الاعتقاد المتأصل» *Urdoxa* الذي يسبق أيّ حكم علمي. وقد تحيل «الماورائيات» على الحدس الأصلي، وربما على الهبة التي تجعل الخاصية الظاهرية ممكنة، في تأويل جان لوك ماريون.

لكن لا هذا التأويل ولا ذاك يعيدان الاعتبار إلى الفكرة التي يكوّنها فتغنشتاين عن الفلسفة. فلا يجوز للفلسفة، عنده، ادّعاء اقتراح تفسير نظري للعالم، يوشك أن يُنافِسُ تفسيرات أخرى. بل يجب التخلّي عن أيّ ادعاء تفسيري تقدّمه العلوم. فهل معنى ذلك أن الفلسفة قد أصبحت بلا أية وظيفة؟ نعم! إن مهمتها الحقيقية هي الإيضاح المفهومي: «هدف الفلسفة هو التوضيح المنطقي للأفكار./ ليست الفلسفة نظرية بل هي ممارسة./ المؤلف الفلسفي يتكوَّن في جوهره من التوضيحات./ فغاية الفلسفة لا تتمثّل في إنتاج «قضايا فلسفية»، بل في «توضيح القضايا»./ على الفلسفة أن تجعل القضايا واضحة ومتميّزة تمامًا، وهي قضايا تظلّ بخلاف ذلك غامضة ومختلطة» (T, 4.112).

بناء على هذا الفهم، ليست للفلسفة قرابة متميّزة بعلم من العلوم. ولا صلة لها بعلم النفس أوثق من صلتها بعلم الطبيعة. لكن كيف نحدّد جنس ما تمارسه على وجه التحديد؟ يظهر من ملحوظةٍ وردَت في كتاب ملاحظات مختلطة *Remarques mélangées* أن فتغنشتاين كان قد وضع نصب عينيه جنس الفحص العلاجي: «الفيلسوف شخص مطالب بأن يعالج بداخله مجموعة من أمراض الفهم العقلي قبل التوصّل إلى المفاهيم السويّة لِلحسّ المشترك» (RM, 56). فدور الفيلسوف هو تحريرنا من المشكلات الزائفة التي تستحوذ علينا، لا إضافة تفسيرات إلى تلك التي نتوفّر عليها سلفًا. وتحيل الصورتان المجازيتان، وهما صورة السُلّم الملقى بعيدًا - التي يختتم بها كتاب الرسالة - والصورة المشهورة

لمصيدة الذباب (أو مصيدة الدبابير) ـ في كتاب التحقيقات *Investigations* ـ على التصوّر نفسه للفلسفة: «ما دورك في الفلسفة؟ أن ترشد الذبابة إلى مخرج النجاة من قارورة الذباب» (IP, § 309).

وتجد الفكرة نفسها تعبيرًا أقوى عنها في الفقرة 133 من كتاب التحقيقات، حيث يوضح فتغنشتاين نظرته إلى مهمة التوضيح التي يرمز إليها مفهوم *«übersichtliche Darstellung»* العرض الشمولي:

> فليس هدفنا هو تجويد نظام القواعد المتصل بتداول مفرداتنا أو استكماله بطريقة غير مسبوقة.
>
> ذلك أن الوضوح الذي نصبو إليه هو بلا شكٌ وضوح مطلق. لكن ذلك معناه أمرٌ واحدٌ هو أنّ على المشكلات الفلسفية أن تختفي مطلقًا. والاكتشاف الحق هو الذي يجعلني قادرًا على مقاطعة العمل الفلسفي متى شئت. وهو الاكتشاف الذي يهدئ من روع الفلسفة، على نحو ينقذها من سهام الأسئلة التي تضع علامة استفهام على وجودها هي نفسها. ـ بل نبرهن اليوم على منهج بوساطة أمثلة؛ ونستطيع الكفَّ عن المضيّ في سلسلة الأمثلة. إذ نُحَلُّ مشكلاتٌ (يُتَخَلَّصُ من صعوبات)، لا مشكلة واحدة.

ولا يوجد منهج واحد في الفلسفة. بل توجد مناهج، أي إنّ ثَمَّةَ طرق علاج مختلفة [IP, §133].

ونُظهِرُ هذه الحكمة التي تختتم بها الفقرة التي يخصّصها كتاب التحقيقات *Investigations* لفكرة الفلسفة (IP, §109-133) أهمية المقارنة بين الفلسفة والممارسة العلاجيّة عند فتغنشتاين. ونكتشف هذه المقارنة مجدّدًا في التحقيقات في صيغة مقتضبة جدًّا: «تعالج الفلسفة مسألة، كما تعالج مرضًا» (IP, §255).

ويرى فتغنشتاين أنّ ما يحدّد مشكلة فلسفية هو تجربة التيه، نحو: «لقد ضللت الطريق» و«لا أجد نفسي في ذلك» (IP,§123). ويوصينا ديكارت، في مثل هذا الوضع، باتباع منهج صارم: أن نسير في خط مستقيم، إلى أن نجد طريقنا مُجدّدًا. أمّا فتغنشتاين فيرى أن منهجًا مباشرًا على هذا النحو غير واقعي. لأنّه لا

يمكن مداورة العقبة، بل يجب رفعها، حتى يستطيع المسافر متابعة السير. والأسلوب الوحيد الذي يؤدّي إلى التخلّص منها هو: «إرجاع المفردات من استعمالها الميتافيزيقي إلى استعمالها المعتاد» (IP, § 116).

ويجب أن ننتبه كذلك إلى أن فتغنشتاين يتحدث عن ممارسات علاجيَّة متعدّدة. فليس علاج المشكلات الفلسفية شفاء سحريًا كليًّا من كلّ الأدواء؛ بل، بعكس ذلك، يتطلّب كلّ مرض علاجًا مخصوصًا. ويدرج فتغنشتاين تقابلًا مهمًّا بين مفهوم المنهج ومصطلح العلاج في الفقرة 133 من كتاب التحقيقات. والفكرة الفلسفية المتعلّقة بالمنهج مفرد كلّي *singulare tantum*؛ أما فكرة فتغنشتاين عن العلاج فهي جمع كلّي *plurale tantum*. ويبدو أن فتغنشتاين يُظهِرُ مُعارضَتَهُ على هذا النحو لكتاب مقالة في المنهج الذي كَتَبَهُ ديكارت. ولا سبيل إلى تعويض فكرة المنهج بفكرة العلاج إلّا بشرط أن تتّخذ مفردة «العلاج» صيغة الجمع. والطبيب الماهر هو القادر على التوفيق بين الفحص الذي يُجريهِ وطبيعة المرض، وهو ما يعجز أغلب الفلاسفة عن فعله: «العلّة الغالبة في الأمراض الفلسفية ـ حِمْية أحادية الجانب: لا نغذّي الفكر إلّا بصنف واحد من الأمثلة» (IP, § 593).

ولعلّ أقل ما يمكن قوله، إذا طبّقنا هذا المعيار على فتغنشتاين نفسه، هو أنّه كان طبيبًا بارعًا، بحكم تنوّع الأمثلة الكثيرة التي يشتغل عليها! فمن هذه الزاوية، نستطيع مقارنته بنيتشه، مع فارق جوهري، هو أن المماثلة العلاجيّة لا تتصل مباشرة «بالمعاناة داخل الثقافة»، وهي المشكلة التي شغلت بال نيتشه بقوة. فعندما يُشَخِّصُ فتغنشتاين دور المعالج، لا يدّعي أداءَ دور «طبيب الثقافة»، بالرَّغْم من أننا نستشفّ من بعض الملحوظات تسلّل تشاؤم ثقافي لطيف إلى نفسه، يوحي بأن المعاناة داخل الثقافة لا تقبل العلاج في كلّ الأحوال عنده[8]؛ وهذا ما يلوح أن فقرة من كتاب ملاحظات في أسس الرياضيات *Remarques sur les fondements de la mathématique* تشير إليه تحديدًا: «نشفى من مرض حقبة بعينها بفضل تغيير نمط حياة الناس، ولا يمكن الشفاء من مرض المشكلات الفلسفية إلّا بفضل أسلوب مغاير في التفكير وطريقة مختلفة في أسلوب الحياة، لا من خلال طب ابتدعه

(٨) عن هذه المسألة انظر:
Jacques Bouveresse, *Essais I. Wittgenstein, la modernité, le progrès et le déclin*, Marseille, Agone, 2000.

طبيب واحد بعينه. / تخيّل أن استعمال السيارة يؤدّي إلى بعض الأمراض ويسمح بظهورها، وأن الإنسانية تعاني هذا الداء إلى أن يأتي يوم نفقد فيه عادة استعمال السيارة، لسبب من الأسباب أو نتيجة لِتطوّر معين» (IP, § 25).

«فحص مسألة ما مثلما نفحص مرضًا»: ما جنس العلاج الذي يتعلّق به الأمر بالتحديد؟ أوّل وهلة يتعلّق الأمر بعلاج يعتمد على الصدمات من طريق الإقصاء. وإذا كان يَلزَمُ الإشارة إلى حالات تاريخية سابقة، فسنفكّر آنذاك أوّل وهلة في التطهير من طريق الشك، كما نجده لدى إينيسيديموس *Enésidème* وسكتوس أمبيركوس *Sextus Empiricus*. ويرمي التطهير إلى تحرير الذهن من المشكلات الزائفة التي تفسد علينا حياتنا. ويقترح فتغنشتاين علينا حلّ المشكلات الفلسفية من خلال المقولة الآتية: «كم من أشياء قضيناها بتركها» «*per via di levare*»، كما هو الحال مع الشكّيين ومع فرويد. وإذا كانت كلّ مشكلة فلسفية تنبني في نهاية المطاف على سوء تفاهم لساني (IP, § 112)، فإن العلاج المناسب لن يبتغي هدفًا غير تخليصنا نهائيًا من كلّ الأوهام. ويقوم هذا الصنف من العلاج على نزع الطابع الأسطوري أو السحري عن العالم: «الفلسفة هي صراع ضد السحر [*die Verhexung*] التي تصيب الفهم العقلي بوساطة اللغة المستعملة» (IP, § 109).

والصعوبة الخاصة التي تصحب هذا النمط من العلاج هي أن ما يُسَبِّبُ المرض (اللغة)، هو كذلك أداة العلاج، كما توحي بذلك شذرة من كتاب **ملاحظات مختلطة** *Remarques mélangées*: «نحارب باللغة. / ونعلن الحرب على اللغة» (RM, 21)[9].

وتقترب الطريقة التي يستثمر بها فتغنشتاين المماثلة العلاجيَّة من «التطهير الشكّي» في بعض جوانبه. وبالفعل، يؤكّد فتغنشتاين في نهاية كتاب الرسالة أن الفلسفة لن تتمسك بغير «قضايا علم الطبيعة»، بما يحكم بالعبث على كلّ التعليم «العَقَدي» داخل الفلسفة.

---

(9) خِلافًا لِما يقترحه غرانيل (Granel) في ترجمته إلى اللغة الفرنسية: «نحارب مع اللغة، ونعلن الحرب مع اللغة» «Nous luttons avec la langue. Nous sommes en lutte avec la langue». فأنا أقترح في ترجمتي الشخصية فهم مفردة 'مع' الثانية من موقع الخصومة.

وحالما نطبّق هذا المنهج، (أو العلاج بالصدمة هذا) على كتاب الرسالة نفسه، نُواجِهُ مفارقة كبيرة. ألا يشبه فتغنشتاين راقصًا بهلوانيًا على حبل العقل، يجازف بحركات بهلوانية وقفزات مخيفة في الهواء لا تبتغي غير أن تحملنا على قبول ضرورة رمي السُلّم بعيدًا، من أجل «رؤية العالم على نحوٍ صحيح» (T, 6.54)؟ إذا رجعنا إلى الوراء، فسنعثر على هذه الصورة المجازية للسُلّم الذي نتخلص منه في التقليد الشكّي. ولذلك، عندما تظهر تلك الصورة في الشذرة قبل الأخيرة من الرسالة، لن يكون ذلك محض مُصادَفة. والحرب التي أعلنها فتغنشتاين على الشكية منذ كتاباته الأولى، ولا سيّما كتاب تحقيقات فلسفية *Investigations philosophiques* ليست أقل مأساوية من الحرب التي أعلنها هوسرل، كما بَيَّنَ ستانلي كافيل (Stanley Cavell) ذلك في كتاب مُهمّ يُظهِرُ التوجّه الجديد في تلقّي فكر فتغنشتاين[10]. وليست هذه الحرب، عندَ هذا أو ذاك، مجرد زوبعة في فنجان، لأنّ الشكّية قد تكون كلّ شيء إلّا أن تكون مجرّد تسليم «بادّعاءات العقل».

وقد يصاب قارئ فتغنشتاين بالإحباط أكثر من مرة، وهو إحباط شبيه بما تُحدثه في النفس بعض النصوص الشكّية. وقد يحلو له أن يسائل فتغنشتاين، كما فَعَلَ جيلبيرت رايل (Gilbert Ryle): ما الفرق بين ذبابة نجحت في الإفلات من مصيدة الذباب وذبابة لم تدخل تلك المصيدة أصلًا؟ قد يجيبه فتغنشتاين بالقول: «الفرق الوحيد بين الذبابتين هو أن الذبابة الأولى تعلم مِمَّ تتكون المشكلة الفلسفية»!

## جحيم المنطق وسماء الدّين. مشكلة «التصوّف»

كلّما مَضَينا قدمًا في كتاب الرسالة، تبيَّن أن المهمّة التحليلية للفلسفة هي في الوقت نفسه مهمّة رسم الحدود: «رسم حدود القطاع المتنازع عليه في علم الطبيعة» (T, 4.113)، و«رسم حدود ما لا يمكن التفكير فيه من الداخل بوساطة ما يمكن التفكير فيه» (T, 4.114)، و«الإحالة الدلالية على ما لا يمكن قوله بفضل عرض ما يمكن قوله عرضًا واضحًا» (T, 4.115). ويُخَلِّفُ الجزء الأخير من

(10) Stanley CAVELL, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism and Tragedy*, Oxford University Press, 1979; trad. S. Laugier et N. Balso: *Les Voix de la raison. Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*, Paris, Éd. du Seuil, 1996.

كتاب الرسالة انطباعًا مفادُهُ أنّ الصمت الذي يصل إليه فتغنشتاين لا يتعلّق بتعذّر تصوير الرسم المنطقي للقضية عمومًا فحسبُ. بل يتعلّق الصمت برهاناتٍ أخرى تتعلّق بالمقاربة الفلسفية للتجربة الأخلاقية والجمالية والدِّينيَّة. والقاسم المشترك بين كلّ هذه التجارب هو مفهوم «التصوّف» «mystique»، الذي لا يُعَدُّ مرادفًا بالضرورة لما لا يمكن وصفه.

فلنحذر من البداية من سوء فهم: إذ لا يرمز مصطلح «الإشارة» بنفسه إلى ضرورة استدعاء تجربة «حدسية» تسبق المستوى اللساني أو تعلو عليه. فطريقة استعمال الرموز هي التي تشير إلى ما لا تعبّر عنه: «ما لا يُعَبَّرُ عنه داخل العلامات، يشير إليه تطبيقها» *[Anwendung]* (T, 3.262). لكننا نواجه تعاليًا من جنس مغاير، من نمط «أخلاقي وديني»، وهو ما يتعلّق به الأمر في الشذرات الأخيرة من كتاب الرسالة.

فكيف السبيل إلى فهم هذا التعالي؟ على كلّ حال، يتعلّق الأمر «بتجارب» تفترض سلفًا وجود ذات *sujet*. والحال هو أن الذات نفسها «متعالية»: هي الحدّ الذي نستطيع انطلاقًا منه إلقاء خطاب عمّا يتحقق في الواقع. وهذا هو مُسَوِّغُ المقارنة التي تحمل أكثر من معنى، والمذكورة آنفًا، بين منزلة العين بالنسبة إلى حقل الرؤية. فيتعذّر علينا تحديد منزلة الذات، ونحن نستعمل لغة تتلفّظ بما هو متحقّق في الواقع وبما ليس متحقّقًا. وكان كانط على علم بذلك: فعندما ننظر إلى الذات الإمبيريقية بما هي واقعة من الوقائع، تكفّ تلك الذات عن الوجود بما هي ذات. ونحن مضطرون هنا كذلك إلى رسم حدّ صارم بين مجال المقول الممكن ومجال ما يمكن الإشارة إليه فحسب. ويقود التثبُّت من وجود هذا الفصل إلى الاعتراف «بأنّ من المؤكّد وجود ما لا يمكن قوله. إنه يظهر، هو مستوى التصوف» (T, 6.522).

ويتجاوز التصوف الذي يتعلّق الأمر به هنا كثيرًا المستوى الذي نعرفه عن «التصوف» في فلسفات الدِّين ومذاهب اللاهوت السلبي. ونرجع مذهب فتغنشتاين في التصوف مباشرة إلى التفريق بين العبارة والإشارة، وهو الثمن الذي يجب أداؤه حينما نودّ الانتصار، بكلّ استماتة وصرامة، لنظرية الدلالة المتضمّنة في فكرة القضية ـ اللوحة.

ومن زاوية الإشكالية التي نفحصها، يفرض علينا مفهوم «التصوّف» هذا طرح سؤالين أساسيين في الأقل: ماذا يفيد هذا الاصطلاح بالتحديد؟ أيؤثِّرُ في فلسفة الدِّين أم لا؟

ويجب تجنّب اختزال هذا المفهوم في مشكلة التجربة الروحية الصوفية. إذ لا يتحدّث فتغنشتاين عن التصوف، بلفظ المفرد، بل عن عنصر التصوّف (*das Mystische*). ولا شيء يجيز لنا أن نلصق به تجربة صوفية، ولا أن يخطر بذهننا أنه ربما كان يودّ أن يقدّم نظرية في هذا النوع من التجربة الروحية. وللسبب نفسه، يجب الحذر من التسرّع في الاستنجاد بالإشراق الصوفي «*mysticisme*»، على النحو الذي نفعله أحيانًا في الكتابات عن فتغنشتاين. فإذا عرّفنا الإشراق الصوفي بالعودة إلى تعريف رومان رولاند (Romain Rolland) «للشعور الممتد امتداد المحيط»، فلا شيء يوحي بأن هذا الشعور يمثّل قاسمًا مشتركًا بين التجارب التي يستهدفها فتغنشتاين، حينما يتحدّث عن عنصر «التصوّف».

ثُمَّ إنّه يجب الحذر من المماثلات المتكلّفة التي نقيمها مع بعض النظريات المعاصرة في التصوّف، والتي تضع الإصبع على خصائص «النقص» و«القصور» و«الغياب» و«الفراغ» التي تشكّل جوهر اللغة. وما يَعُدُّهُ بلانشو (Maurice Blanchot) «مشكلة فتغنشتاين»[11]، هو مشكلة بلانشو ومشكلة ميشيل دو سيرتو (Michel de Certeau) وجاك لاكان (Jacques Lacan)، ولكنه ليس مشكلة فتغنشتاين بلا شكّ!

ومن جهة أخرى، علينا، بإزاء ذلك، عدم الغلو في تقدير أصالة فتغنشتاين، إذ إننا قد نستحضر في البداية كتاب وليم جيمس (William James) عن تنوّع وجوه التجربة الدِّينيَّة، لأنه قد يكون من المصادر المحتَمَلَة التي شكّلت فكره. وكان الكتاب الذي أصدره راسل سنة 1914 بعنوان التصوف الإشراقي والمنطق *Mysticism and Logic* متعلقًا كذلك بقضية الإشراق وبصلته الممكنة بالمنطق. وكان الإشراق الصوفي mysticism يتميّزُ، عند راسل، في كلّ العصور وفي كلّ مناطق العالم بأربعة اعتقادات أساسية: أنّه 1) يوجد نمط معرفة يتجاوز العقل،

(11) Maurice BLANCHOT, *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p.487-493.

وهو نمط غير تحليلي من جنس التبصّر أوالحدس، يسمح بالارتقاء إلى واقع أسمى أو أعمق؛ و2) مسلّمة «واحدية» أو «hénologique» تريد إرجاع كلّ كثرة أو كلّ اختلاف متنافر إلى وحدة أسمى؛ و3) الرغبة في الارتقاء إلى حدس العالم من زاوية الخلود *sub specie aeterni*، بعد التحرّر من قبضة الزمن؛ و4) وأخيرًا، إنكار وجود الشرّ في الواقع. ولو افترضنا أن فتغنشتاين كان على علم بهذا الكتاب في أثناء تحرير كتاب الرسالة، لكان من المحتمل أن يقع تصوّره للتصوّف تحت تأثيره، كما يحاول ماك غينس (Brian McGuiness) الاستدلال على ذلك.

أمّا ما يتعلّق بدلالة «التصوّف» الوظيفية، فإنه يُعَدّ في صلب كتاب الرسالة نفسه، قبل كلّ شيء، حثًّا على الصمت. ولا يتعلّق الصمت الذي يطالب به فتغنشتاين في الشذرة الختامية المشهورة: «ما لا يمكن الحديث عنه، يجب الصمت دونه» (T, 7) بالرسم المنطقي للقضية فقط، وهو الذي يتعذّر تمثيله داخل لغة الوقائع. يتعلّق الصمت بظواهر أخرى تنتمي إلى حقل الخبرة الأخلاقية والجمالية والدِّينيَّة، وقد تنتمي أيضًا إلى التجربة الميتافيزيقية، إذا افترضنا أن هذه التجربة تُعَدّ تجربة دهشة أمام واقع أن شيئًا ما موجود، بدلًا من ألّا يوجد شيء.

وبالرَّغْم من تنوُّع هذه التجارب، فإن القاسم المشترك بين هذه الظواهر هو أنها لا يمكن الإفصاح عنها، وهي بهذا المعنى تنتمي إلى مجال التصوّف. وتشترك المضامين المختلفة التي يعدّدها فتغنشتاين (معنى الحياة؛ والإرادة الأخلاقية؛ والإيمان بالبعث بعد الموت؛ والإيمان بالله، وما إلى ذلك) في قاسم مشترك يُطابِقُ طريقة محدّدة في تصوّر العالم من زاوية خارجة عن مجموع كلّ ما هو متحقّق من وقائع. إذ يظهر العالم، من زاوية الخلود *sub specie aeterni*، في صورة كلّ محدود. ويُمِدُّنا هذا الفهم للعالم، الذي ربّما لا يعدم أية صلة «بالشعور بالتبعية المطلقة» لدى شلايرماخر، بنافذة أولى على التصوّف (T, 6.45). وتصدق الملحوظة نفسها على منزلة الخطاب الأخلاقي (سواء أخلعنا عليه الصفة الدِّينيّة أم لا). وإذا كانت اللغة الوحيدة التي تحمل معنى، والتي هي في متناولنا، تتعلّق بما هو متحقّق في الواقع وما ليس متحقّقًا، باتت كلّ مسألة متصلة «بمعنى» حياتنا وتجاربنا المعيشة و«بقيمتهما» لا تقبل الكلام عليها لزومًا. لهذا السبب، يستطيع فتغنشتاين القول إن معنى العالم يجب أن يوجد خارج العالم. وما يصدق على مجال المعنى، يصدق كذلك على مجال القيمة (T, 6.41).

هذا هو الشرط السلبي الذي يسمح بإقامة صلة وثيقة بين الدائرة الأخلاقية والدائرة الدِّينيَّة[12]، فهما معًا تقعانِ في الورطة نفسها. إذ ينطبق عليهما معًا التصريح العنيف الذي أدلى به فتغنشتاين، كما جاء على لسان بول إنغيلمان (Paul Engelmann): «كلّ شيء مقبول إلّا الثرثرة المتعالية، عندما يكون كلّ شيء واضحًا وضوح صفعة»! *«Nur kein transzendentales Geschwätz wenn alles klar ist wie eine Watschen»* ومن المتعذّر التعبير بلغة عقلانية عن معنى الأشياء وقيمتها أو عن ارتباطها بالمطلق. فإذا كان لبّ التجربة الأخلاقية، على ما يسلم به ليفيناس، يتشكل من خلال «تجلّي» وجه الغير (ينظر إليَّ الغير)، فإن ذلك يجعلنا نواجه تجربة «واضحة وضوح صفعة»، لا تحتمل «ثرثرة متعالية» ولا تحتاج إلى تسويغٍ عقلاني، ولا يسعها الحصول عليه.

لذلك، نجد أنفسنا أمام البديل الآتي: إذا كانت كلّ محاولة تبنّي خطاب «علمي» (واقعي) بشأن الدِّين والأخلاق لا مَفَرَّ من اصطدامها بحدود العالم، أفلا يتّخذ الصمت الختامي للرسالة غير دلالة سلبية، بالمعنى الذي يفيد منعنا من أيّ ثرثرة متعالية بشأن أشياء لا نستطيع الحديث عنها أبدًا. ألا يجوز أيضًا أن يحتمل الصمت دلالة أكثر إيجابية؟ هذا هو البديل الحاسم لتقويم إسهام فتغنشتاين الشاب في فلسفة الدِّين. وبناء على الأطروحة الأولى، تحتمل مفردة «تصوّف» دلالة قدحية، كما هو الشأن في لفظ «اللاعقل» في سياقات أخرى. وهذه بالتحديد هي قراءة الوضعيِّينَ الجدد لكتاب الرسالة. وربما كانت تلك القراءة تعبيرًا عن سوء فهمٍ فرض نفسه، وهو سوء الفهم الذي يصفه جاك بوفريس (Bouveresse) على النّحو الآتي: «إذا كان فتغنشتاين قد طرح مشكلة الحيّز المكاني بما هي مشكلة تحيز: أن تلزم ما لا يمكن أن يقال بالحيّز الذي يشغله، من خلال تصوير المقول الممكن (T, 4.115)، نجد الوضعيِّينَ الجدد يخلقون انطباعًا مفادُهُ أنّهم يرفعون سيف الاجتثاث، محوّلين خاصّية عدم التناظر بين الطرفين إلى تفريقٍ بينهما في أحقية الوجود، كما حوّلوا توصيفًا سلبيًّا خالصًا إلى نفي خالص وبسيط»[13].

(12) من أجل الوقوف على دراسة تفصيلية لتصوّر فتغنشتاين للأخلاق راجع كتاب جاك بوفريس:
Jacques BOUVERSSE, *Wittgenstein: la rime et la raison*, p.73-151.

(13) Ibid, p.22.

ولا شيء يدلّ على أن مصطلح 'تصوّف' لم يكن يحتمل لدى فتغنشتاين غير دلالة سلبية وعلى أن تصريحه الذي يقضي بأننا «ندرك حلّ مشكلة الحياة مع اختفاء هذه المشكلة» (T, 6.521)، سيقود إلى تعليمات نحو: «لا حاجة لكم إلى طرح المشكلة، لأنني قد أوضحت لكم أن هذه المشكلة بِلا معنى!». وكان فتغنشتاين يعلم علم اليقين، شأنُهُ شأنُ كانط، أننا لا نستطيع تجاوز مشكلة معنى الحياة. ولذلك، يسارع فتغنشتاين إلى الاستدراك بالقول: «إذا افترضنا أنه قد أُجيبَ عن كلّ الأسئلة العلمية الممكنة، فستظلُّ حياتنا قائمة على ما هي عليه. والحق أنه لا يبقى سؤال بعد ذلك، وهذا تحديدًا هو الجواب» (T, 6.52).

وتؤيد شذرات كتاب ملاحظات مختلطة *Remarques mêlées*، التي حرّرها في مرحلة عودته إلى كامبريدج، هذه القراءة، وهي قراءة تفيد أن «الخير يوجد خارج نطاق الوقائع»: فإذا كان شيء ما خيرًا، فمعنى ذلك أنه إلٰهي كذلك. والغريب أن هذا هو لبّ مذهبي الأخلاقي./فما فوق الطبيعة وَحدَهُ يستطيع التعبير عما هو فوق الطبيعة» (RM, 12).

وحين نواجه قضايا أخلاقية أو دينية تتعلّق بغاية الحياة، يتعذّر علينا التذرّع بموقف شكّي. إذ لا تصبح الشكّية موقفًا مبتذلًا من الوجهة الأخلاقية فحسب، بل تصبح كذلك موقفًا غير مقبول من الزاوية المنطقية. فَـ «ليست الشكّية غير قابلة للتفنيد، ولكنها بلا شكٍّ لا معنى لها، عندما تسعى إلى زرع شكوك حيث لا يمكن طرح مشكلة. إذ إن الشكّ يستمر في الوجود، ما دام السؤال قائمًا؛ ويستمر السؤال كذلك، ما دام الجواب قائمًا، والجواب كذلك، ما دام بالإمكان قول شيء ما» (T, 6.51).

ويجب الانتباه كذلك، عندَ فتغنشتاين، إلى واقع أن مسألة معنى الحياة لا تدخل وحدها في نطاق ما لا يمكن قوله، بل كذلك الجواب الذي نظن أننا قد اهتدينا إليه: «أليس هذا هو ما يكشف عن الكيفيّة التي أصبح بها الناس الذين اهتدوا إلى رؤية واضحة لمعنى الحياة، بعد طول شكّ، عاجزين عن التعبير بالقول عن محتوى هذا المعنى؟» (T, 6.521).

ونجد التعبير عن الفكرة نفسها بصراحة أكبر في شذرة من كتاب ملاحظات مختلطة *Remarques mêlées*، من خلال الإشارة بوضوح إلى أن مصطلح

«التصوّف» يقع في منزلة بين منزلتينِ: المنزلة 'المنطقية' والمنزلة 'الأخلاقية والدِّينيّة':
فَـ «إذا اعتقد إنسان أنه قد حَلَّ مشكلة الحياة وأنه أصبح بإمكانه القول: «أصبح اليوم كلّ شيء سهلًا»، فيكفيه أن يتذكّر أن «الحلّ» لم يكن قد وُجِدَ في بعد، وهذا هو ما يفنّد اعتقاده. والحالُ أنه كان يَلزَمُ الاستمرار في الحياة حتى في هذه المدّة، وكان يظهر أن الحلّ المهتدى إليه حلّ عارض، بالرجوع إلى تلك المدّة. والأمر كذلك عندنا في المنطق. فلو كان يوجد «حلّ» عن المشكلات المنطقية (الفلسفية)، لكفى الاعتراض علينا بأن هذه المشكلات كانت بلا حلّ في مرحلة سابقة (وبأنه كان يَلزَمُ الاستمرار في الحياة والتفكير)» (RM, 13).

وإذا طبّقنا هذه العبارة على كتاب الاعترافات *Confessions* للقدّيس أوغسطين، انتبَهْنا من فورنا إلى الاختلاف بين الطريقة التي يثير أوغسطين من خلالها الخاصّية التي تستعصي على القول بشأن بعض أشكال الغيبة الصوفية، مثل تصوف أوستي (Ostie) و«التصوف» الذي يتحدّث عنه فتغنشتاين.

«وأحيانًا تدخُلُ بي إلى داخل شعور خارق للعادة في أعماقي، إلى أبعد مدى من السكينة التي لا علم لي بها، وهي سكينة إذا أصبحت كاملة بداخلي، فستكون موجودة، ولو لم تكن هذه الحياة موجودة» qui, si elle devient parfaite en moi, sera je ne sais quoi que cette vie ne sera pas douceur..[(14)]: على هذا النحو يثير أوغسطين التجربة الصوفية في الكتاب العاشر من كتاب الاعترافات. ويجبرنا فتغنشتاين على الذهاب مسافة أبعد، مذكّرًا بأن الاعترافات تتحرّك، من البداية إلى النهاية، في إطار ما لا يمكن قوله.

وعندما نستبعد التأويل الاختزالي لمصطلح «التصوّف»، نستطيع الاستناد إلى التأويل الذاتي الذي يُمارسُهُ فتغنشتاين. إذ صرّح في رسالة إلى لودفيغ فون فيكر (Ludwig Von Ficker) بأن القصد الأساسي لهذا الكتاب كان قصدًا «أخلاقيًّا». ويضيف أنّ مشروعه تجسّد في وضع حدود على الأخلاق «من الداخل، على نحوٍ من الأنحاء». وما ينطبق على المنطق، ينطبق على الخاصية الدِّينيّة كذلك: من هذا الجانب أو ذاك، يتعلّق الأمر برسم حدّ «من الداخل، على نحو من الأنحاء».

(14) Saint AUGUSTIN, *Confessions* X, 37, 64.

ويؤكد بول إنغيلمان أنّ الفرق الجوهري بين أعضاء حلقة فيينا وفتغنشتاين يتمثّل في أن أولئك لا يحتاجون إلى السكوت عن أيّ شيء، لأنّهم يظنون أن ما نستطيع الحديث عنه هو الشيء الوحيد المعتبر في الحياة. أما فتغنشتاين، فهو يعتقد بحماسةٍ كبيرةٍ أن ما يحظى باعتبار حقيقي في الحياة الإنسانية هو بالتحديد ما يجب الصمت دونه[15]. وكان يرى أنّ إنغيلمان يقدّمَ مثالاً للاختلاف في ضوء المقارنة الآتية: الوضعي الجديد رجل مقيم بجزيرة ومحاط من كلّ جانب بالمحيط. وما يهمّه بالأساس هو أن «يتفقّد ممتلكاته» حتى تتأكّد لديه سعة القطاع الذي يمتلكه ومعرفة كيفية استثماره. يسكن فتغنشتاين الجزيرة نفسها؛ لكن ما يشغل ذهنه بالأساس هو اكتشاف مُبْتَدَإِ المحيط، أي التصوّف. فما لا يحتمله البتّة هو كلّ ثرثرة متعالية عن شساعة هذا المحيط الذي لن يمتلكه أحد.

وإذا كان الشرّاح قد أعادوا، في الغالب، الرؤى التي بلورها فتغنشتاين لِـ «التصوف» إلى الموروث «المنطقي الرمزي» «logiciste»، بوجه خاص الموروث «المنطقي» لفريغه وراسل، فقد أظهرت دراسات جديدة أن تصوّرات مماثلة كانت منتشرة في الثقافة النمساوية في بداية القرن، لدى كتّاب مثل كارل كراوس (Karl Kraus) ولدى مهندسين معماريين من طينة أدولف لوس (Adolf Loos). ويذكر هودسون إحدى الطرائف المشهورة التي تحكى عن كراوس بشأن أهمية معرفة التفريق بين آنية حفظ رماد الأموات وآنية المطبخ؛ وكلّ من يجهل هذا التفريق يَلزَمُهُ استعمالُ آنية حفظ رماد الأموات على أنها آنية المطبخ، أو استعمالُ آنية المطبخ على أنها آنية حفظ الرماد[16]، وما يميّز النزاهة الفكرية التي يبرهن فتغنشتاين على وجودها هو الإحساس بالغثيان نفسه أمام العجز عن تبيّن بعض الاختلافات الجوهرية عندَهُ. إذ لا مندوحة عنده عن التسليم بالحدود التي تُستَعْمَلُ عند طرح مشكلة أخلاقية، بدلًا من الحرص على تحليلها بكلّ عناد كما لو كانت طرحًا شبه علمي أو خارج العلم.

ويقودنا الدّين هو أيضًا إلى رؤية مختلفة للعالم، شأنُهُ شأنُ الأخلاق، معلمة إيّانا ألّا نخلط بين آنية حفظ رماد الموتى وآنية المطبخ. وبالرّغم من

(15) Paul ENGELMANN, *Letters from Wittgenstein with a Memoir*, Oxford, Blackwell, 1967, p.97.

(16) Donald W. HUDSON, *Wittgenstein and Religious Belief*, p.90.

الإيمانَ بالحياة الأخرى لا يغيّر شيئًا من الوقائع، فهو يغيّر معنى العالم (T, 6.4312)، بدلًا من أن يقدّم واقعًا جديدًا. وموضوع هذا الاعتقاد ليس هو الديمومة الزمنية غير المحدودة، بل هو غياب الزمن والحياة الأبدية في الحاضر: فَـ «ليس الموت حدثًا في الحياة. فنحنُ لا نحيا الموت. /إذا كنا نعني بالأبدية غياب الزمان بدلًا من الديمومة الزمانية غير المحدودة؛ فآنذاك، من يعيش في الحاضر، يعيش إلى الأبد. /وتظلّ حياتنا بلا نهاية، بالقدر نفسه الذي تكون به رؤيتنا بلا حدّ. /لا نكتفي بالقول إن خلود النفس البشرية، أي إنّ بقاءها على قيد الحياة على نحوٍ أبديٍّ بعد الموت، ليس شيئًا مؤكدًا أبدًا، بل نضيف القول على وجه الخصوص إنه لا يزوّدنا أبدًا بما كنا على الدوام نبتغي الحصول عليه من خلال الإيمان به. إذ ما اللغز الذي سنحلّه بناء على واقع بقائي على نحوٍ أبديٍّ على قيد الحياة؟ أليست هذه الحياة الأبدية ملغزة كذلك، شأنها في ذلك شأن الحياة الحالية؟» (T, 6.4311-6.4312).

وتوحي هذه التأكيدات والتساؤلات المصاحبة لها بأن الدِّين، شأنُهُ شأنُ الأخلاق، ممارسة تحمل معناها في ذاتها. يجب التشديدُ خاصَّةً على صفتين من الصفات المميّزة للتصوّف، في أفق فلسفة الدِّين.

إذ يجب الانتباه، من جهة، إلى التصريح الذي يفيد أن «الله لا يتجلّى في العالم» (T, 6.432). ولا يعني ذلك إنكار التعالي الإلهي، بل لا يعني سوى التصريح بأنه لا مكان للشهادة على وجود الله داخل رؤية للعالم تكتفي بإحصاء الوقائع وتسلسلها. ومن جِهة أُخرى، يُطابِقُ عنصر التصوّف، عندَ فتغنشتاين، «الشعورَ بالعالم بصفته كلًّا محدودًا»: فَـ «تملك العالم من زاوية الخلود *sub specie aeterni* هو تملّكه بما هو كلّ محصور. / الشعور بالعالم بما هو كلّ محصور هو جانب التصوّف» (T, 6.45).

ويذكّرنا هذا الوصف بتعريف شلايرماخر للدين بأنّه «شعورٌ مُطلقٌ بالتبعية».

يبقى علينا أن نعالج سؤالًا أخيرًا: ما الدلالة الوجودية التي كان وجوب التزام الصمت في ختام كتاب الرسالة عند فتغنشتاين؟ ليست هذه الخاتمة مرادفة للحكم بالإخفاق، كما لو كان فتغنشتاين قد انتبه إلى أنه قد ضلّ طريقه من قبل. فلو كان الأمر كذلك، لكان يكفي تغيير الاتجاه وكتابة الرسالة مرّةً أخرى! بل

علينا، بعكس ذلك، التعامل بجدّية مع الإشارة التي في الرسالة إلى لودفيغ فون فيكر، متسائلين: أوَلَمْ تكن القرارات الوجودية التي اتخذها فتغنشتاين مباشرة عقب نشر كتاب الرسالة (نية أن يصبح راهبًا، وامتهان التعليم الابتدائي الذي مارسه بقرية تراتنباخ Trattenbach في أرياف النمسا) تكشف عن محاولات مماثلة، ويائسة بدرجات متفاوتة، لترجمة مذهبه الإشراقي إلى واقع فعلي، سعيًا إلى ممارسة ما لا يمكن قوله، بل الإشارة إليه فقط. قد تكون هذه القرارات ترجمة لما يدعوه بول إنغيلمان، وهو صديق فتغنشتاين الحميم، «إيمانًا لا يحتاج إلى كلمات»[17] وفضلًا عن ذلك، حاول إنغيلمان، في غمرة إعجابه غير المشروط بفتغنشتاين، أن يجعله راعي نمط جديد كلّيًا من الحياة. وإذا ذهبنا بهذه القراءة إلى منتهاها، جعلنا فتغنشتاين مُساويًا لعيسى وبوذا وكونفوشيوس أو سقراط.

ولا جدال في أننا سنبالغ إذا حاولنا تحويله إلى «متصوف» من نمطٍ غير مسبوق. ولا سبيل إلى إغفال المسألة المتصلة بمعرفة مدى تمثيل هذا الإيمان الذي لا كلمات فيه موقفًا أصيلًا أو شيئًا عاديًا. من زاوية نظر فلسفية، نجد صعوبتين مركزيتين تعترضان القراءة «الدِّينيَّة» الخالصة، بل القراءة «الصوفيَّة» الصريحة لخاتمة كتاب الرسالة.

فمن جهة، نجد تباين الدواعي المقدّمة لتسويغ التصوّف. فالحجّة «المنطقية» شديدة القوة، لأنّها تنحدر مباشرة من محور المذهب الذي يَعُدُّ القضية - اللوحة. لكننا قد نتساءل في نهاية المطاف: ألّا تتعلّق هذه الحجة بغير المستوى المنطقي في المتعالي؟ وتعاني الحجّة «الأخلاقية» ضعفًا أكبر، حينما تحذّر من الثرثرة المتعالية، وترمي إلى الإيحاء بأن الحديث عن التصوّف (وعن القيمة وعن معنى الحياة وعن الله، وما إلى ذلك) غير لائق بالضرورة أو يفسد التجربة الجوّانية ويبخسها حقها في بعض الحالات، يمكن أن يكون له أثر تطهيري.

ومن جهة أخرى، تُعَدُّ الصعوبة الآتية الصعوبة الرئيسة في مذهب فتغنشتاين في التصوّف آنذاك عند هودسون ومجموعةٍ من الشرّاح، وهي مشكلة طبيعة الصّلة الدقيقة التي تربط مستويي المتعالي، أحدهما بالآخر، وهما المستوى المنطقي

(17) Paul ENGELMANN, *Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir*, p.133-136.

والمستوى الأخلاقي ـ الدِّيني، إذ «يَصْعُبُ اكتشاف أدنى تماثل بين الطريقة التي يُخَيَّلُ لنا أن المتعالي يظهر من خلالها في المنطق، ويظهر بها في المستوى الأخلاقي والدِّيني، من جهة أخرى»[18].

## بيبليوغرافيا

### الطبعات.

*Schriften*, t. 1, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp 1969, (abrégé : S1), t.II, 1967 (abrégé : S2), t.III, 1970 (abrégé :S3); *Tractatus logicophilosophicus*, trad. Gilles-Gaston Granger,Paris, Gallimard 1993 (abrégé : T); *Tractatus logico-philosophicus* suivi de *Investigations philosophiques*, trad. Par P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1961. (coll. «Tel», n°109)(abrégé : IP); *Carnets* 1914-1916, tr. G. G. Granger, Paris, Gallimard, 1971 (coll. «Tel», n°283) (abrégé : C);*Geheime Tagebücher* 1914-1916, éd. W. Baum, Vienne, Turia & Kant, 1991, tr. J.-P. Cometti : *Carnets secrets* 1914-1916, Tours, Farrago, 2001 (abrégé : CS).

### لائحة المراجع.


- BARTLEY III, William W., *Wittgenstein, une vie*, trad. P.-L. van Berg, Bruxelles, Complexe, 1978.
- BAUM, Wilhelm, «Ludwig Wittgenstein und die Religion», *Phil. Jahrbuch* 86 (1979), p.272-299.
- BLACK, Max, *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1964.
- BOUVERSSE, Jacques, *Wittgenstein : la rime et la raison. Science, éthique et esthétique*, Paris, Ed. de Minuit, 1973, chap. I, «Mysticisme et logique», p.21-72, chap. III: «La volonté, le destin et la grâce», p.117-152.
- CAVELL, Stanley, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism and tragedy*, Oxford, University Press, 1979; trad. S. Laugier et N. Balso : *Les Voix de la Raison. Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*, Paris, Ed. du Seuil, 1996.
- CHAUVIRÉ, Christiane, *Ludwig Wittgenstein*, Paris, Ed. du Seuil, 1989.
- COMETTI, J.-P., *Philosopher avec Wittgenstein*, Paris, PUF, 1998.
- COPI, Irving M. et BEARD, Robert W (éd.), *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, Londres, Routledge & Kegan, 1966.
- ENGELMANN, Paul, *Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir*, Oxford, Blackwell, 1967.
- FANN, K. T., *Wittgenstein's Conception of Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1969.
- FAVRHOLDT, David, *An Interpretation and Critique of Wittgenstein's Tractatus*, New York, Humanities Press, 1966.
- HUDSON, Donald W., *Religion and Religious Belief*, Londres, Macmillan, 1975, cap. III. «The Mystical», p.68-112.
- JANIK, Allan S. et TOULMIN, Stephen E., *Wittgenstein's Vienna*, New-York, Simon and


(18) W. Donald HUDSON, *Wittgenstein and Religion Belief*, p.111.

Schuster, 1973; trad. J. Bernard: *Wittgenstein: Vienne et la modernité*, Paris, PUF, 1978.

- KENNY, Anthony, *Wittgenstein*, Penguin Books, 1973, trad. J.-F. Malherbe: *Ce que Wittgenstein a vraiment dit*, Paris, Marabout, 1975.
- LAGACHE, Agnès, *Wittgenstein, la logique d'un Dieu*, Paris, Ed. du Cerf, 1975.
- MCGUINESS, Brian, *Wittgenstein, A Life*, t. I, *Young Ludwig 1889-1921*. Londres, Duckworth, 1988; trad. Y. Tenenbaum: *Wittgenstein. I. Les années de jeunesse*, Paris, Ed. du Seuil, 1991.
- MONK, Ray, WITTGENSTIEN, *Le Devoir de génie*, trad. A. Gerschenfeld, Paris, Odile Jacob, 1993.
- MÜLLER, A., *Ontologie in Wittgensteins «Tractatus»*, Bonn, H. Bouvier, 1967.
- PEARS, David, *Wittgenstein*, Paris, Seghers, 1970.
- PITCHER, George, *The Philosophy of Wittgenstein*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice Hall, 1964.
- PITCHER, George (éd.), *Wittgenstein. A Collection of Critical Essays*, Garden City (New York), Doubleday, 1966.
- POULIN, Jacques, *Logique et Religion. L'atomisme logique de Ludwig Wittgenstein et la possibilité des propositions religieuses*, La Haye-Paris, Mouton, 1973.
- SCHULTE, Joachim, *Wittgenstein. Eine Einführung*, Stuttgart, Reclam, 1989, trad. M. Charrière et J.-P. Cometti: *Lire Wittgenstein*, Combas, ED. de l'Eclat, 1992.
- SCHULTE, Joachim, (éd.), *Texte zum Tractatus*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1989.
- STEINIUS, Erik, *Wittgenstein's Tractatus*, Oxford, Basil Blackwell, 1960.
- WRIGHT, Georg Henrik von, *Wittgenstein*, Oxford, Blackwell, 1982; trad. R. Rigal; *Wittgenstein*, Mauvezin, TER, 1986.

## الفصل الثاني

# الخطاب الدّيني
# على محكّ المدرسة التجريبية والذرائعية

**-وليم جيمس، أيير اكيير، إيان. ت. رامسي-**

يرمي هذا الفصل الثاني إلى تقويم أثر الصور الحديثة للمدرسة التجريبية في فلسفة الدّين، من خلال التركيز على بعض الأمثلة النموذجيَّة الممثلة لها. وسأعود، في البداية، إلى كتاب يُعَدُّ، بلا أدنى شك، من أهم الكتب المؤسسة لفلسفة الدّين، وهو الكتاب الذي أتاحت لنا دراسة أعمال فتغنشتاين الشاب فرصة الإحالة عليه. والكتاب المقصود هو مُحاضَراتُ جيفورد Gifford Lectures المشهورة التي ألقاها وليم جيمس (William James) بعنوان: تنوعّ وجوه التجربة الدّينيَّة *The Varieties of Religious Experience*. وسأنظر بعد ذلك في تأثير مختلف أوجه المعيار التجريبي للدلالة في تحليل اللغة الدّينيَّة وتأويلها. وسأختتم هذا الفصل بالتمسّك بأطروحات فيلسوف وعالم لاهوت أراد رفع شعار التحدّي التجريبي: هو إيان رامسي (Ian T. Ramsey).

## التجربة الدّينيّة وتنوّع وجوهها

### - وليـم جيمس -

يُعَدُّ وليـم جيمـس (1839-1914)، هـو وكـلٌّ من جون ديوي (John Dewey) (1859-1952) وشارل ساندرس بيرس (Charles Sanders Peirce) (1842-1910)، من الروّاد المؤسّسين للذرائعية pragmatisme الفلسفية. ونوجد شواهد على تلقّي مؤلفاته في حِقبة مبكّرة في مستهل القرن العشرين داخل «القارة» في كتابات بلوندل (Blondel) وبرغسون (Bergson) وترولتش (Troeltsch). وكان جيمس قد أسس أول مختبر بحث في علم النفس سنة 1875، في مُدَّةٍ وجيزة سبقت إنشاء كرسي علم النفس التجريبي بجامعة ليزغ، وهو الكرسي الذي شغله فلهلم فوندت (Wilhelm Wundt). وقد خلف هوغو مونستربيرغ (Hugo Münsterberg)، وهو تلميذ فوندت، جيمس على رأس مختبره.

#### الذرائعية ذات مسحة إنسانية.

وضع جيمس أركان كلّ فلسفته اللاحقة في كتابه مبادئ علم النفس *Principles of Psychology*، وهو الكتاب الذي ظهر سنة 1890، بعد أن أمضى اثنتي عشرة سنة في إعداده. ويَعُدُّ جيمس علم النفس علمًا طبيعيًا يُعْنى بالذهن الفردي وبالمعطيات المؤسّسة للحياة النفسية، كما تتمثّل في الأفكار والمشاعر. ويقترح جيمس مقاربة للوقائع النفسية تحمل صفة المقاربة «الوضعية» الخالصة، بعد أن تخلّى للميتافيزيقي عن مهمّة تفسير المصدر النهائي لكلّ هذه المقولات. ولا يعني ذلك أبدًا أنّ الواجب الاكتفاء بجمع ركام من التفاصيل الوصفية، كما لا يعني التخلي عن كلّ تساؤل ميتافيزيقي.

وليست الوضعية التي يتبنّاها جيمس مذهبًا طبيعيًا اختزاليًا يتنكّر لاستقلالية معطيات المعيش النفسي. فكلّ ما يقبل الملاحظة واقع، عنده، وكلّ ما هو واقع يقبل الملاحظة، إذ إنّ التجربة والواقع مترادفان (W, 1168). وهو يؤكّدُ أيضًا، شأنُهُ شأنُ برنتانو (Brentano)، أن الاستبطان introspection عملية فكرية سلفًا. وما يجعل مهمة عالم النفس شاقة إلى هذه الدرجة، هو أنه يطبّق على «تيار

الوعي» مقولة هيراقليطس: «نحن لا ننزل إلى النهر نفسه مرتين!». ونحن لا نفهم ما يجري بالفعل داخل «تيار الوعي» إلّا إذا انغمسنا في داخله كليًّا (PP 1, 33).

وعلى عالم النفس أن يتماهى «من الداخل» (PP 1, 219) مع المعيشات الفردية للذات. وتؤهّلنا هذه المقاربة لاكتشاف «أفكار» (هي *Cogitationes* بالمعنى الديكارتي) تنتمي إلى كلّ الأصناف، فكرية كانت أو إرادية أو عاطفية، وما إلى ذلك. والأفكار في حالة تحوّل مستمر، وتُحيل على موضوعات خارجيّة أو باطنية، وتركّز على بعضها، من خلال «نسيان» بعضها الآخر. وضروريٌّ ألّا نخلط بينَ التجارب الباطنية وما ينتمي إلى الملاحظة الخارجيّة. ويريد جيمس تحذيرنا من الوقوع في هذا «الخطأ»، من خلال التنديد بما يدعوه «مغالطة عالم النفس» *«the psychologist's fallacy»* وهي المغالطة القائمة على الخلط بين الفكرة التي يكوّنها عن واقعة نفسية وبين هذه الواقعة نفسها (PP 1, 195).

ويكتسب هذا التنبيه أهمية خاصة في دراسة المعيشات الدِّينيَّة، حينما يؤدّي إيمان الشخص دورًا مركزيًا. ويرى جيمس أن الاستبطان صعب ومعرّض للخطإ، بدلًا من الاستسلام الأعمى له (PP 1, 189). وليس فعل الاستبطان فعلًا مباشرًا أبدًا، خلافًا لِما يدّعيه، إذا سلّمنا بتفريق جيمس بين تحصيل الوعي *awareness* في لحظة ما قبل الاستبطان وفي لحظة الاستبطان. وسنرى فيما بعد الرهان الذي يُعلِنُهُ هذا التفريق في مقاربة التجربة الدِّينيَّة، والتجربة الصوفية على وجه الخصوص.

## عالم التجربة الخالصة: نحو «مذهب تجريبي جذري».

حينما ننغمس داخل تيار الوعي، نحظر على أنفسنا أن نستورد إليه سلّمًا هرميًّا خارجيًّا ومتكوّنًا من واقع متدرّج. والقول إن المذهب التجريبي (الإمبيريقي) إما أن يكون خالصًا وإما ألّا يكون له وجود، قول لا يحتمل معنى؛ أمّا القول إنه إمّا أن يكون جذريًا وإما ألّا يكون له وجود، فقولٌ يحتمل أكثر من معنى. وما يميّز جيمس من الممثّلين المعروفين للمذهب التجريبي، هو اعتناق «تجريبية جذرية» بالتحديد. والمهمة العامة التي يَنوطُها بالتجريبية الجذرية هي رسم معالم العالم على وَفْق صورة «تتطابق فيها التجربة والواقع» (W, 1168). ونحن منغمسون في عالم «الوعي المباشر» *«direct awareness»* قبل الشروع في صياغة

مفهومية ومقولية. والصعوبة التي تَعُوقُ نقل المصطلح إلى الفرنسية تُنبِّهنا على المشكلات الفلسفية للتجريبيَّة الجذرية التي يتبنّاها جيمس.

ويسير جيمس على درب المدرسة التجريبية الكلاسيكية في أعمال لوك وباركلي وهيوم، فلا يرى أن التجربة سياقية، بل يراها تنحصر في انطباعات معزولة وفي خاصيتها المباشرة المميّزة لها. وهذا ما يميّزها من التجربة بمفهومها «الهيرمينوطيقي» الموجود بدرجات متفاوتة لدى كلٍّ من ديلتاي وهايدغر وغادامير. ولكن مجال «تحصيل الوعي» المباشر *awareness*، بخلاف أطروحات التجريبية الكلاسيكية، لا يُطابقُ لديه الإحساس الأوّليّ. ويقدّم في كتاباته الأخيرة «مذهبه التجريبي الجذري» ورؤيته الشخصية للعالم (W, 1160).

وربما يحلو لأتباع هيغل أن يدرجوا هذا التصوّر ضمن العودة إلى مذهب «المعرفة المباشرة». لكن الفرق بين ما نستشعره مباشرة داخل إحساس (*«immediate feltness»*) والوعي الفكري الذي قد نحصله بشأن ما نستشعره، فرق لا يرتفع. ويكتب جيمس في هذا الاتجاه قائلًا: «لو كان يكفي تحصيل أحاسيس وأفكار في خاصّيتهما المباشرة، لتحوّل الوضع إلى علماء نفس معصومين، وهم لا يزالون في المهد. والحال أنّ على عالم النفس عدم الاكتفاء بالحالات الذهنية التي يتوفّر عليها، بل عليه كتابة تقرير عنها ووصفها كتابة والإحالة عليها وتصنيفها والمقارنة بينها وإعادة رسم علاقاتها بأشياء أخرى. وما دامت الحالات الذهنية حيّة، فهي ملكيتها الذاتية: عقب الموت *post morten* فقط، تصبح فريسة عالم النفس»[1]

ولا يجعلنا المعيار التجريبي للملاحظة المباشرة نُواجِهُ «أفكارًا بسيطة»، بالمعنى الذي يذهب إليه لوك، بل يجعلنا نُواجِهُ «حقل الوعي»، حيث لا وجود لتراتب متصلّب بين «الوقائع» النفسية، بالقدر نفسه الذي لا سبيل به إلى وصف الوعي إلّا بفضل استعارَتَي «النهر» و«التيار». ويوجد معيش نفسي مُساوٍ لِلمعيشات، سواء أتعلّق الأمر بموضوع أو حدث أو تمثُّل أو إرادة أو انطباع. وتشكّل المعيشات النفسية وتيار الوعي، لدى جيمس، كما لدى باركلي، حقل

(1) William JAMES, «The Mind and the Brain», *Nation*, 24 (1877).

التجربة الوحيد الذي في حوزتنا. ونستطيع التعبير بصيغة أخرى عن الظاهرية الجذرية التي بدافع جيمس المتأخر عنها من خلال مُعادَلة سعيدة لجبرالد مايز Gerald E. Myerts: "الوجود هو ما شعرت به" «esse est sentiri»[2].

**ما بعد التجريبية والتصوّرية Intellectualisme: في البحث عن "إيمان بالله théisme قائم على الذرائعية".**

تسير التجريبية الجذرية التي تفنّد الفصل بين ما نتمثّله وفعل التمثّل بموازاةِ تصوُّرٍ مخصوص للذرائعية التي عرض برنامجها العام في محاضرات لويل «Lowell Lectures» التي ألقاها ببوسطن سنة 1906، ثم بمدينة نيويورك في كانون الثاني/ يناير سنة 1907. وبالرُّغم من أن هذه المحاضرات قد أُلقيت بعد أربع سنوات من «محاضرات جيفورد» التي ستحظى قبل غيرها باهتمامنا، فإن تلك المحاضرات التي صدرت سنة 1926 في ترجمتها الفرنسية بعنوان الذرائعية *Le Pragmatisme*، مع مقدّمةٍ بقلم هنري برغسون، ليست خارجة عن الموضوع الذي نعالجه.

ويقدّم جيمس الفلسفة بصفتها «الوعي الحاد، بتفاوُتٍ زيادة ونقصًا، وهو وعي نتوفّر عليه بشأن المعنى العميق للحياة، والمعنى الذي علينا أن نخلعه عليها». بهذا المعنى، فإن الفلسفة هي في المقام الأوّل مسألة مزاج، وهي متصلة أصلًا «بطريقتنا الخاصة في الإحساس وتمثّل الضغط ودفعة الكون- والإحساس به وتمثّله كاملًا» (P, 22). وهكذا، نفهم فهمًا أفضل كيفيّةَ إعادة جيمس الخيار الصعب في الفلسفة الحديثة إلى عدم تجانس الأمزجة الذي سيحول دون تَفاهُم الأمزجة «المثالية» والأمزجة «التجريبية» إلى الأبد فيما بينها. ويأخذ الفريق الأول (وهو فريق «اللباقة» أو «فريق الحسّ المرهف») على الفريق الثاني «الهمجي» انعدام الحساسية وفظاظته، في حين سيردّ الفريق التجريبي الكيل إلى الفريق المثالي، منددًا بجموحه العاطفي الذي يفتقد الصرامة الفكرية (بل أية حكمة). ويتعلّق صراع الأمزجة بالمواقف المتخذة مباشرة من الدِّين: فَـ «الهمجيون» التجريبيون المعاصرون مُعارِضونَ للدِّين على نحوٍ طبيعي، في حين

(2) Gerald E. MEYERS, *William James*. His Life And Thought, New Haven- Londres, Yale University Press, 1986, p.319.

تميل «النفوس الزكية» المثالية (الهيغليون الإنكليز وبرادلي (Bradley) ولا سيّما رويس (Royce)) إلى أن تجعل أفكارها الميتافيزيقية تقوم مقام المعتقدات الدّينيّة. ولا يجد جيمس حلًا غير تحويل «المذهب التجريبي غير الإنساني والمعارِض للدّين» (P, 36) إلى مذهب تجريبي ذي مسحة إنسانية، أي إلى مذهب الذرائعية، إذ إنّ مزاجه الشخصي، زيادةً على مزاج أغلب معاصريه، قد حمله على عدم قَبول «الوجبة التي يقدّمها له العقلانيون» (P, 45). وعندما نفهم «الذرائعية» بهذا المعنى، ستصبح تعبيرًا عن فلسفة تتوفّر على «قلب في مكانه المناسب» (P, 52). ويستنتج خصومه من ذلك أن على المرء أن يكون رابط الجأش حتى نستطيع السير على خطاه!

ونستطيع قراءة نظرية الإدراك لدى جيمس، بحسب هيلاري باتنام (Hilary Putnam)، بصفتها محاولة لتطوير «واقعية ذات مسحة إنسانية»[3] على قاعدة تجريبية خالصة. لكننا نستطيع تعميم القول كذلك، استنادًا إلى الدرس السابع من كتاب الذرائعية *Le Pragmatisme*، الذي عنوانه: «المذهب الذرائعي والمذهب الإنساني»، مكتشفين فيه قولًا مرادفًا للبيان الذي أصدره سارتر: الوجودية مذهب إنساني. فما الذي يُسَوّغ عَدَّ كتاب الذرائعية *Le Pragmatisme* بيانًا فلسفيًا كان بإمكانه حمل عنوان مغاير: «الذرائعية مذهب إنساني»؟

فالمسَوّغُ الأول الذي يتبادر إلى الذهن هو المنحى البلاغي الذي يتخذه الخطاب، وهو لا يقلّ في شيء عن الصور البلاغية التي تميّز مقالات شلايرماخر. لكن المسَوّغُ يتجلى كذلك في محتويات المرافعة نفسها التي يتعلّق بعضها بفلسفة الدِّين مباشرة. إذ يلح جيمس على واقع أن «الذرائعية» «pragmatisme»، (وهو مصطلح أوجَدَهُ بيرس سنة 1878 وتبنّاه جيمس نفسه سنة 1898، مطبّقًا إياه على الدِّين خاصّةً) لا تكشف عن رؤية للعالم. بل يتعلّق الأمر في المقام الأوّل «بمنهج يسمح بفضّ منازعات ميتافيزيقية كانت ستظلّ قائمة على الدوام لولا استعمال هذا المنهج» (P, 56)، وهذا لا يعني أن الكتاب مجرّد «مقالة في المنهج» طوّرها جيمس أمام السامعين.

(3) Hilary PUTNAM, «James' Theory of Perception», *Realism with a Human Face*. Cambridge (Mass.), Harvard, University Press, 1990, p.232-251.

فما جنس «المذهب الإنساني» الذي يتعلّق به الأمر هنا؟ المسألة مفهومة عندَ خصوم الذرائعية: فهي مذهب إنساني لا يعتمد إلّا مبدأ عقديًا واحدًا موروثًا عن بروتاغوراس (Protagoras): «الإنسان مقياس الأشياء جميعًا». وقد كان ثَمَّةَ ذئب ضخم وشرس يتستّر في الجلد الناعم للحمل الذرائعي، كما تجسّد من قبل في الحقد السوفسطائي، وعليه، كان ذلك الذئب مذهبًا غير إنساني حينما صرّح بأن «حقائقنا هي أيضًا ثمرات الفكر البشري» (P, 220). أليس هذا هو ما يقترحه جيمس نفسه حينما يُرجع مبدأ المذهب الإنساني إلى الصيغة الآتية: «لا يمكن اقتلاع نصيب الإنسان من الواقع» (P, 230)؟

إن ما يمكن عَدُّهُ مذهبًا مغاليًا في النسبية والذاتية يصبح مشحونًا بإيحاءات أكثر «إنسانية» انطلاقًا من اللحظة التي نقبل فيها التساؤل الآتي: هل تكون علاقات التداخل مع الواقع «ربحًا أو خسارة للواقع» (P, 231)؟ هل تُعلي شأنه أو تنتقص منه؟ وهو تساؤل لن يجد نيتشه صعوبة في أن يتعرَّفَ فيه ذاتَهُ، مع العلم أن نيتشه هو رائد التحوّل الجوهري في كلّ القيم. ويتساءل جيمس، وهو في ذلك يردّد قول أويكن (Eucken): هل نستطيع إغناء الواقع بفضل أفكارنا وأعمالنا؟ فترى الذرائعية أن الواقع في طور التشكّل باستمرارٍ، خلافًا للعقلانيّة المحصورة التي تَعُدُّ «الواقع معطًى كلّه في صورته النهائية منذ الأزل» (P, 233).

ويسعى جيمس إلى تسويغ ذرائعي للإيمان بالله، وهو لا ينفصل عنده عن الإيمان «القائم على أسس متينة» متصلة عنده بتحسين ممكن للعالم ويُطابِقُ ما تدعوه اللغة الدِّينيَّة «خلاصًا»، تحت شعار هذا التصوّر الدِّينامي للواقع، الذي «يسير فيه كلّ شيء على وَفْق قيمة فكرة الممكن» (P, 254).

### «أفكار مُربحة»: النظرية الذرائعية للحقيقة

تعكس الذرائعية موقفًا فكريًا أكثر جذرية من أيّ مذهب تجريبي وأكثر مرونة من أيّ مذهب وضعي، بالرَّغم من أنها تظهر أوّل وهلةٍ في صورة منهج أو أداة عمل، فحسبُ. ونعبّر عن ذلك بصورة مجازية استلهمها جيمس من الذرائعي الإنكليزي بابيني (Papini)، على النحو الآتي: «تحتلّ الذرائعية في محور نظرياتنا منزلة ممرّ داخل فندق» (P, 64). فماذا نعني بذلك؟ نعني أنّ الذرائعية تُتيحُ للباحثين حُرّيّة التنقّل بين نظرية وأخرى، بدلًا من أن تفرض عليهم حجز هذه

الغرفة أو تلك. لكن حرية التنقّل مشروطة بوجود جواز مرور مضبوط تمامًا: فيجب تبنّي «النظرية الذرائعية للحقيقة والدلالة» (P, 67)، من أجل تحصيل أهلية تطبيق المنهج. وهذا هو ما يجعل الذرائعية أكثر من مجرّد منهج أداتي نستطيع استثماره «بأعيُنٍ مغمضة».

وتتطلّب الإحالة الثابتة على السلوك اليومي وعلى مخلّفاته وضع تصوّر جديد لمعيار الدلالة، وهو يعني أن «النتائج الجزئية هي المعيار الوحيد لدلالة مفهوم معيّن وطريقة التثبُّت من حقيقته» (W, 1014). وتحدَّث جيمس عن *«practical cash-value»* (P, 28)، أي عن القيمة العملية لمفاهيمنا التي يمكن تحويلها إلى قطع نقدية. فنحنُ نحتاج إلى «أفكار تتحوّل إلى قطع نقدية» (P, 78).

وخِلافًا للظاهرِ، لا نُحيل العبارة على المذهب المنفعي، بالقدر نفسه الذي لا نُحيل به على رأسمالية متوحشة وماكرة. والواقع أن الأفكار «التي تتمتع بقيمة أداء» أفضل على المدى البعيد *in the long run* عند جيمس هي الأفكار الحقيقية الصادقة. لكن أيّ معنى سنخلعه على هذه الصفة؟ لا يجوز «لنظرية تكوينية للحقيقة» (P, 78) الاكتفاء بجعل «الصدق» و«الكذب» محمولين يدخلان على القضايا التي ترمز إلى وقائع الأحوال. ويرى الذرائعي أن «الحقيقة، شأنها شأنُ الصحة والثراء والقوة، شيء يتكوّن في مسار تجربتنا» (P, 200).

ونستطيع أن نتخيّل أن العبارة التي تفيد أن فكرة ما «فكرة «حقيقية»، ما دامَتْ ثَمَّةَ مصلحة حقيقية قد دَفعَتنا إلى اعتقاد صدقها» (P, 82)، قد أثارت موجة غضب حقيقية لدى كلّ المدافعين عن الحقيقة الموضوعية. ونجد في بعض مقاطع الرسالة البابوية ضد الحداثة encyclique *Passendi* صدى مباشرًا لردود الفعل المستنكرة التي خلّفتها الأطروحة التي مفادُها «ما نرى نحن أنه أهم شيء نؤمن به عندنا، هو الحق عندنا» (P, 84)، حتى حينما يتعلّق الأمر بفكرة الله[4].

(4) راجع بيير كولان (Pierre COLIN)، بشأن التلقي الفرنسي لفكر جيمس في سياق أزمة الحداثة:

*L'Audace et le Soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français (1893-1914)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, p.355-362, 422-426.

ونستطيع التعبير كذلك عن الشبهة نفسها بلغةٍ تحمل طابعًا أيديولوجيًا أكبر. ألا يُطبّق جيمس أحد المبادئ الأساسية في الاقتصاد التجاري على مجال الحقيقة، حينما جعل الحقيقة مرهونة «بمدى نجاحها»: ما يحظى بالاهتمام هو ما يحظى بالرواج؟ أليس هذا هو ما يقرّره هو نفسه حينما يرى أنه لا يوجد دليل على الحقيقة التي تحظى بها فكرة الله أفضل من نجاح هذه الفكرة عبر التاريخ؟ يوجد ترابط عضوي، عنده، بين الذرائعية وفكرة الديمقراطية: إذ «تُعَدُّ الذرائعية من حيث الوتيرة، مذهبًا مرنًا ومتنوّعًا؛ ومن حيث المصادر، تُعَدُّ خصبة ومَعينًا لا ينضب؛ ومن حيث نتائجها، تتميز بعطف وحنان لا نظير لهما إلّا في حضن الطبيعة، وهي أمنا جميعًا!» (P, 87).

ونستطيع تعميم السؤال المتعلّق بالقيمة الذرائعية لفكرة الله ـ «إذا راعَيْنا الصورة النهائية للتجربة، فكيف ستجعل الحضرة الإلهية تلك الصورة أكثر حيوية وثراء؟» (P, 100) ـ على مجمل القضايا الخلافية الكبرى الباقية في الميتافيزيقا التي تتضمّن «على الدوام نتيجة عملية، وإن كانت هذه النتيجة افتراضية وبعيدة» (P, 102). وسيصبح الخلاف القائم بين المادية والإيمان الدِّيني بالله عقيمًا كلّيًا، لو لم يكن الرهان الذي يقوم عليه متعلّقًا بالسؤال الكانطي: «ما الذي يحق لي أن أرجوه؟»، أو بعبارة جيمس: «بِمَ يعدنا العالم؟» (P, 107). ولن تقنع الحلقات التي يستعملها الراقصون المثاليون الفلاسفة الماديين بضرورة التخلي عن انتعال الأحذية العالية الضخمة، لدفعهم إلى احتذاء النعال الخفيفة غير المناسبة لأقدامهم. والمقاربة الذرائعية هي وحدها المؤهّلة، عندَ جيمس، لوضع حدٍّ لحوار الصُّمّ: «فبدلًا من أن نأخُذَ على المذهب المادي أنه مادي أو أن نأخُذَ عليه ما يفعله، نعيب عليه أنه لا يضمن الحفاظ على مصالحنا العليا إلى الأبد، وأنه لا يستجيب للأمل الذي يعدّ موضوعه أبعد الموضوعات عنا!» (P, 107).

وإذا نظرنا من زاوية ميتافيزيقية، فسيصبح هذا الخلاف المحتدم بين مختلف أشكال الإيمان الروحاني، «وهو إيمان يتمثّل موضوعه في وجود عالم مملوءٍ بالوعود، في حين تغيب شمس المادية داخل محيط من الأوهام الكاذبة» (P, 100) متعلّقًا مباشرة بالمشكلة الدِّينيَّة. بالفعل، يتعلّق الأمر عند جيمس باكتشاف الدواعي التي تُسَوِّغُ وجود مشاعر الفرح والشعور بالتخلّي عنا والشعور بالثقة، وهي مشاعر تنتابنا خلال مُدَدٍ محددة من حياتنا، وهو ما يؤكّد الاقتناع

الراسخ بأننا نعيش، دون أدنى شك، داخل «عالم مِلؤُهُ الوُعودُ». وقد يشكّل هذا الموضوع، الذي يعود باستمرار لدى جيمس، القلب النابض السري في الفلسفة الدّينيّة التي يتبنّاها تبنّيًا شخصيًا، وهي التي يعبّر عنها من خلال صورة مجازية جميلة تشي بإيحاءات بيبلية (Is 21, 11): «لا تكفّ النفس فينا، وهي سجينة الردهة الخلفية المتمثّلة في التجربة الحسية، عن مخاطبة العقل المتمسّك بذروة برجه العالي: «أيها الساهر، ما الأخبار؟ هل سيأتي الليل إلينا ببعض الوعود؟» وبعد ذلك، يلوح العقل للنفس فينا بهذه الأقوال المملوءة بالوعود»! (P, 120). يتعلّق الأمر بلا أدنى شك بالعقل الذرائعي، وهو تعبير عن «مذهب بروتستانتي فلسفي» لا يملك إلّا أن يثير حفيظة «المغالين في العقلانية» (P, 122)!

## الواحد والكثير: فرضيّة التعدّد.

يستثمر جيمس، بقصدٍ أو بغيرِ قصد، الصورة المجازية لنهر هيراقليطس، في أثناء وصف الطريقة التي ينطلق منها تعامل المنهج الذرائعي مع المفاهيم: «يحمل المنهج المفاهيم معه، قبل أن يقذف بنفسه داخل نهر التجربة، بدلًا من أن يقف المنهج موقف إعجاب متفكّر أمام المفاهيم» (P, 123). أهذا الجنسُ من المغامرة موضوعةٌ له المفاهيمُ، أم هذا الجنسُ من المغامرة مُجازِفٌ بإلقائنا في نهر التهلكة؟ الجواب مشروط بسؤال سابق، هو ما يَعُدُّهُ جيمس «المشكلة الرئيسة من بين كلّ المشكلات الفلسفية، وذلك بحكم مداها وخِصبِها» (P, 125): وهي مشكلة الواحد والكثير. وتصطدم الأجوبة أنفسها التي اقترحت لهذه الأسئلة بوجود مزاجين فلسفيين متقابلين: «الموحد الثابت على موقفه» و«التعدّدي الذي لا يَرجِعُ عن موقفه». ولا يبتغي الذرائعي ترجيح كفة أحد الموقفين بطريقة دوغمائية. لكن ذلك لم يمنع جيمس من الميل إلى فرضية التعدّد، وهي الفرضية التي تُوافِقُ على نحوٍ أفضل «عالم الحس المشترك، الذي نرى فيه الأشياء مجتمعة في جزء منها، ومنفصلة في جزء آخر منها» (P, 154) والذي لا وجود فيه لوحدة مطلقة.

وتُظهِرُ صفة «تعدّدية المضمون العقلي» (P, 156) «pluralisme noétique» جيدًا أن هذه الأطروحة التعدّدية تستنفر فكرة محدّدة عن العقل، وهي تظلّ متردّدةً بين ثلاثة مستويات: الحس المشترك وخزانة تجارب الحياة اليومية التي يمرّرها

والفهم العلمي، الذي يصطدم غيرَ مرة بالبداهات المزعومة التي يفصح عنها الحسّ المشترك والحسّ النقدي الخاص بالفلسفة. وتحظر الذرائعية علينا وضع تراتب صارم بين مستويات العقلانية هذه. فَـ «لا يحق لنا، عندَ جيمس، أن نفصِلَ الأنماط الثلاثة من التصوّرات أو أن نُعلِنَ بصوت مجلجل النمط الذي يُعَدُّ أقرب إلى الحقيقة من الموقف الآخر. وما تتوفّر عليه الأنماط الثلاثة من عناصر ذات خاصّية طبيعية، أو ذات خاصّية اقتصادية في الفكر أو ذات خِصْب علميّ، يمثّل برهانًا على صحتها جميعًا، وهذا ما يتركنا معه داخل الشعور بالإحراج نفسه. وسيصبح الحسّ المشترك هو المفضّل في مناخ حياةٍ مُعَيَّنٍ؛ في حين سيحظى العلم بتفضيل دائرة أخرى؛ أما الفريق الثالث فهو يفضّل الفلسفة. لكن ما النمط الأقرب إلى الحق، بالمعنى المطلق للكلمة؟ الله وحده يعلمُ» (P, 177).

إرادة الاعتقاد: نحو أنثروبولوجيا الاعتقاد؟

يستحق محور آخر انتباهنا، وهو المحور الذي يرمز إليه عنوان سلسلة الدّراسات الأكثر شهرة، أي (إرادة الاعتقاد) التي خصّها بسلسلة من المقالات التي نشرها سنة 1897 بعنوان: إرادة الاعتقاد *The Will to believe*. ونحن مخطئون لا محالة إذا قَصَرْنا هذا المحور على حقل الاعتقاد الدِّيني. فالمشكلة عند جيمس أعَمُّ وأعمقُ. فهو يعتقد أن «كلّ حقائقنا اعتقادات تتعلّق بِـ 'الواقع' «الذي يفعل فينا بصفته شيئًا مستقلًا وبصفته ما نجده وما لا نصنعه» (P, 221). وبالرَّغم من أننا لا نمثل شرط الوجود للواقع، «فإن الكيفية التي يوجد عليها الواقع مشروطة بوجودنا، ما دام الأمر يتعلق بالمصلحة التي تدفعنا إلى تصوّر الواقع على نحوٍ أو آخرَ» (P, 223).

هنا تظهر أهمية عامل الاعتقاد. فلا سبيل إلى وجود حقائق مطلقة تُغنينا عن الحاجة إلى الاعتقاد، داخل التصوّر الذرائعي للحقيقة الذي يمنعنا من مُطابقتها بالواقع. وليس جيمس بعيدًا في هذه النقطة عن التعميم الذي يفيد لدى نيتشه أن كلّ تأويل يخضع لمنظور، بالرَّغم من أن توجّه جيمس الذرائعي بصرفه عن تبنّي الفكرة الميتافيزيقية في عمقها، وهي فكرة مفادُها أن إرداة القوة هي «القلب النابض» في كلّ الاعتقادات. والصورة التي يستثمرها تتخذ شكل لغة عفوية، بما يجعلها أكثر إقناعًا: فَـ «نحن نقتطع داخل السماء مجموعات نجوم، مطلقين

عليها اسم مجرّات؛ وبكل تؤدة، تُسلّم لنا النجوم قيادها: ـ والحال أنها لو كانت تعلم ما نحن فاعلون هنا لَعَجِبَ بعضُها من كلّ هذه الحملات التي نجعلها موضوعًا لها!» (P, 228). لكن الأمر أكثر من مجرّد مثال بسيط، إذ إنّ جيمس يستخلص منه تطبيقًا عامًا: «لا يوجد شيء لا نقتطعه بطريقة معيّنة، بحسب أغراضنا البشرية، تمامًا كما نفعل بالمجرّاتِ» (P, 229).

وتؤدّي الإرادة والانفعالات affects دورًا لا يقلّ أهمية عن الأفعال المعرفية داخل اعتقادنا وجودَ الواقع، بل في إطار ما يدعوه جيمس «الشعور بالعقلانية» («*sentiment of rationality*»). فليست الذات العارفة الخالصة أبدًا إلّا مكوّنًا مجرّدًا ومستمدًّا من الامتلاء الأصلي الذي تشهده الحياة المعيشة (WB, 69) («*fullness of living itself*»). هذا هو مُسَوِّغُ السحر الخاص الذي مارسه فكر جيمس على فلسفة الحياة خلال مستهلّ القرن العشرين، لكنه يفسّر كذلك موجة الاستنكار التي أطلقها خصوم فكره المنتصرون لمذهب تصوّري خالص للعقل intellectualiste. وقد انتبه برتراند راسل بعمق إلى المشكلة، حينما أحدث مطابقة بين «إرادة الاعتقاد» والإرادة التقريرية العمياء، وهي ليست بعيدة عن الإيمان اللامعقول *credo quia absurdum*.

وبإزاء ذلك، رأى جيمس أنّ الاعتقادات وقائع نفسية واضحة وضوح الشمس، مثل سائر الوقائع الأخرى. والمفارقة هي أن الاعتقاد يصبح لديه أهم نصير للشعور بالواقع (PP 2, 913). على كلّ حال، يبدو الأمر كما لو كنا نَعُدُّ الحدّين، وهما الاعتقاد والحسّ الواقعي *belief* و*sense of reality*، مترادفين (PP 2, 916). والاعتقاد هو الذي يقرّر مدى «واقعية» تمثّلاتنا، في الأقل في مستوى الحياة النفسية الباطنية. إذ يصبح الشيء واقعيًا عندي في اللحظة التي أقول فيها: «أعتقد وجوده»، كما أستنتج مخلّفات محسوسة لا محالة من اعتقادي وجوده الواقعي.

لكن ذلك لم يمنع جيمس من الاهتمام بالآلام أو المنبّهات الجسدية التي تُعَدُّ مصدر هذه الاعتقادات، ومنها الاعتقاد الدّيني. وعلينا في غالب الأحوال أن نُتْبع القول: «أعتقد ذلك» بالجملة الشارحة «الذرائعية» الآتية: «أعتقد ذلك، بحكم ما يحدثه ذلك في نفسي، وبحكم ما أشعر به». ويسلّم جيمس بأن «كلّ

المعتقدات الدّينيّة، ومنها اعتقاد وجود الخوارق، تنتمي إلى هذا المستوى. وأهم ما يضمن اعتقاد خلود النفس هو الرغبة الدفينةُ فينا في رؤية من نحب؛ والرغبة في الله هي الشعور باليأس الذي يدبّ إلى مخيلتنا لحظة إنكار وجود العناية الإلهية المغيثة لنا» (PP 2, 963).

## تعدّدية التجارب الدّينيّة وقيمتها الفلسفية.

يمهّد جيمس طريق فلسفة الدّين التحليلية، التي يشيع فيها تداول العبارة المأثورة: «الاعتقاد الذي نُسَوِّغُهُ» «*justified belief*»، بفضل ردّ مشكلة الحقيقة الدّينيّة إلى مشكلة معرفة الشروط التي تؤهّل المرء للذهاب إلى أن اختياراته الدّينيّة «تقوم على أسس متينة». وبناء على هذه الخلفية، سنحاول الآن تقويم إسهام جيمس في فلسفة الدّين في كتابه تنوّع وجوه التجربة الدّينيّة *The Varieties of Religious Experience*[5]، الذي يقترح فيه التوفيق بين الإيمان والعقل، مُظهِرًا وجود تجارب «دينية» أو «صوفيّة» تقاوم التفسير الذي يعود إلى القوانين المعروفة في علم النفس.

## الدّين واقع سيكولوجي.

يعود الكتاب إلى «محاضرات جيفورد» التي ألقاها جيمس سنتي 1901 و1902. وقد اكتسب الكتاب شهرة واسعة منذ نشره سنة 1902. أفبِكتابٍ في علم النفس الدّيني يتعلّق الأمر أم بكتاب في فلسفة الدّين؟ لم يكشف جيمس عن الرهانات الفلسفية لمقاربته إلّا رويدًا رويدًا على امتداد الصفحات. إذ يستهلّ جيمس الكتاب بقرار منهجي جوهري: ينحصر التحليل الذي يقترحه بقصدٍ في المشاعر والغرائز الدّينيّة الشخصية ـ شخصية دينية طاهرة وبسيطة «*personal religion pure and simple*» (VR, 29) ـ بعد أن ترك جانبًا كلّ ألوان التعبير العقدية الرسمية والجوانب المؤسّساتيّة التي تحملها العقيدة الدّينيّة. فـ «حينما يتعلّق الأمر بفهم الدّين، لا نجد أمامنا غير شيء واحد نفعله: دراسة

(5) يجوز لنا عَدّ الترجمة الفرنسية التي تختلف قليلًا عن الأصل جزءًا أساسيًا من العمل، ما دامت هذه الترجمة قد حظيت بترخيص المؤلف.

المضمون المباشر الذي يتضمّنه الوعي الدِّيني» (VR, 39). وتوجد أشياء كثيرة مشروطة بالأسلوب الذي نحدِّد به هذه المعطيات المباشرة في الوعي الدِّيني.

ويضاف «تعليق» آخر *époche* إلى هذا الإرجاع الأول: إذ استمدّت كلّ الوثائق التي تؤيِّد تأملات جيمس في جوهرها من شهادات السيرة الذاتية التي يفترض أنها «ثمرة رجال وصلوا إلى وعي كامل لأنفسهم» (VR, 29) وما حظي باهتمام جيمس على وجه الخصوص هو «الأزمات الروحية التي عانتها الأنفس العظيمة وهي تواجه مصيرها» (VR, 31). وتظل المعايير التي تسمح بالبتّ في هوية «الناس المتقدّمين إلى الأمام على مسار الحياة الدِّينيَّة والمؤهّلين للتعبير بوضوح عن أفكارهم ومُسَوِّغاتهم» تحيط بها الضبابية، بالقدر نفسه التي تحيط به الضبابية نفسها بالمعايير التي تسمح بتحديد «الصور الكاملة، التي لا كمال بعدها، وأشكال التعبير الراشدة» (VR, 29) التي يتخذها الوعي الدِّيني.

والقاعدة العامة هي أن الرجل المتديّن يتصرّف هو أيضًا مثلما يتصرّف حيوان كسول. ولا يهتمّ جيمس «ببدايات الدرجة الثانية» التي اتخذت صورًا متصلّبة بحكم المحاكاة والتقليد الموروث والاجترار، بل يكتفي «بالتجارب الدِّينيَّة الأصيلة» (VR, 32). وهو لا يَغْفُلُ عن أن العزوف عن الممارسات الآلية يحتمل مجازفة حقيقية. وقد كان المتمردون الدِّينيون العظماء يعانون كذلك في الغالب وجود ذهن مضطرب، وكانوا ضحايا «حالة ذهنية محمومة بالغة الحدّة» (VR, 32)، وهي حالة تظهر في أمارات الحساسية الفائقة والمنخوليا والأفكار الوسواسية والأفكار الثابتة وفي الاستيهامات والمشاهدات. وقد يضاعف الطابع المرضي المنفّر في هذه الظواهر مفعول الشخصية الخارقة للعادة، ويضاعف مدى إشعاعها، كما يشهد لذلك مثال جورج فوكس (George Fox)، مؤسّس طريقة الكويكرس Quakers، الذي كان يمشي حافي القدمين فوق الجليد، وهو محترق بالنار الباطنية الملتهبة بالكلام الإلهي.

ومن البداية، يفرض فهم الشخصيات الدِّينيَّة بهذه الطريقة على جيمس مواجهة سؤال شائك، مع العلم أنه فهم يظلّ مثقلًا بدَيْن كبير تجاه صيغة معيّنة من صيغ جماليات العبقرية: «ألّا نستهين بالتجربة الدِّينيَّة عندما نضعها على محكّ العقل النقدي، وعندما نربطها بالرجل المتديّن الذي يظهر في أعيُنِ أقرانه في

صورة رجل غير متوازن، بل في صورة عُصابي أو مخرّف، لا في صورة «رجل بلا خصائص»؟(*). وعلى كُلٍّ دراسة تُراعي «مجموع الوقائع الإيجابية التي تتحكم في الحياة الدِّينيَّة» (VR, 34) ألاّ تلتزم الصمت تجاه تعرّض الظواهر الدِّينيَّة كذلك للانحرافات المرضية، كما هو شأن سائر ظواهر الوعي الأخرى.

ويستحضر جيمس المبدأ الذي يعتمده اسبينوزا في هذه النقطة كذلك: «يجب ألاّ يُسعى إلى الانتحاب ولا إلى الانتشاء، بل إلى الفهم». ويرى جيمس أن التفسيرات العلّية لأصل الظاهرة (وهو أصل قد يتخذ طبيعة عضوية) لا تصدر حكمًا متسرّعًا على قيمته. ويفنّد جيمس على وجه الخصوص الغلو في استحضار اضطرابات الحياة الجنسية بغية إقصاء الانفعالات الوجدانية الدِّينيَّة: يُعَدُّ التصوّر الذي يؤوّل الدِّين تأويلًا يقرّبه من اضطراب الغريزة من التصوّرات القليلة الفارغة التي لا تعني شيئًا» (VR, 36-37). وإذا ما كانت «اللغة الدِّينيَّة مجبرة على استثمار الصور المستوحاة من حياتنا الفقيرة» (VR, 37)، فلا شيء يستدعي إحداث رقابة على الصور الدِّينيَّة المستقاة من الحياة الجنسية. ويظل جيمس مقتنعًا «بضعف الروابط المفترضة بين الوعي الدِّيني والحياة الجنسية» (VR, 40)، بالرَّغم من غلبة الصور المشبعة بالإيحاءات الجنسية الموجودة داخل الحقل الدِّيني.

ولا يمثّل التحليل النفسي الفرويدي، الذي كان قد بدأ بخطواته الأولى بالكتاب الذي نشره فرويد سنة 1900 بعنوان تفسير الأحلام *Traumdeutung*، الخصم الحقيقي الذي واجهه جيمس. بل يتمثّل الخصوم في الذين يخلع عليهم صفة قدحية: «المادية الطبية» «matérialisme médical» *(VR, 40)* يتعلّق الأمر بتأويلات اختزالية، حينما تكتفي باختزال الرؤيا التي ظهرت للقدّيس بولس على طريق دمشق في مجرد أزمة صرع، كما يعدّ تيريزيا الأبليَّة (Thérèse d'Avila) امرأة عصابية، أو يعدُّ فرنسيس الأسّيزيّ (François d'Assise) متخلّفًا عقليًا بالوراثة، أو إغناطيوس دي لويولا (Ignace de Loyola) مصابًا بذهان الوسواس في مرحلة متقدّمة، وما إلى ذلك.

---

(*) في إحالة ضمنية على شخصية أولريش (Ulrich) في كتاب رجل بدون خصائص *Der Mann ohne Eigenschaften* الذي نشره روبرت موزيل (Robert Musil) في صورة رواية مطوّلة في عدة مجلدات. [المترجم]

ويعيد جيمس توجيه الحجة التي يرفع خصومه لواءها ضدهم، مذكّرًا إياهم «بأننا لا نجد من بين حالاتنا الواعية أية حالة لا تحتكم إلى صيرورة عضوية، سواء أكانت حالات سوية أم مرضية، ابتداء من الحالات المبتذلة المعروفة وصعودًا إلى الحالات المعقّدة» (VR, 41). وقد نجد البذور الأولى لهذيان جنون العظمة في شطحات العالم (أو الفيلسوف!) أو فيما يتراءى لبعض الروحانيين من مشاهد القيامة.

ويتعلّق السؤال الحقيقي بالمعايير التي تجيز لنا إصدار حكم قيمة على تجاربنا، أيًا كان مصدرها. ويصرّح جيمس بأن ما «يضمن عندنا قيمة فكر بعينه، هو عنصرالابتهاج الباطني الذي ينطوي عليه، أو موافقته لآرائنا الأخرى أو جدواه العملية» (VR, 43). ويقرّر مباشرة بعد ذلك أنه لا يوجد انسجام قبلي معطى سلفًا بين معايير الإشعاع الباطني والإشباع المنطقي والخِصْب العملي (VR, 45). وتُسَوّغُ هذه المعايير الثلاثة العزوف عن المادية الطبية التي لا تعدو في الواقع أن تكون «دوغمائية مضادة» (VR, 46). و«حتى إذا كانت القدّيسة تيريزا Thérèse تتوفّر على جهاز عصبي يماثل جهاز بقرة وديعة جدًا: فلن ينقذ ذلك مذهبها اللاهوتي أمام محكمة النقد الحديث، إذا لم يكن هذا المذهب قادرًا على وضع مضمونه اللاهوتي على محكّ معاييرنا» (VR, 45): هذا هو دليل الحجّة على الأشخاص أنفسهم *ad hominem*، وهو الدليل الذي يعترض به جيمس على روّاد المادية الاختزالية، على نحو المذهب الذي يتزعّمه بينيت ـ سانغلي (Binet-Sanglé). وتُظهِرُ تتمة الكتاب أن المعيار الحاسم هو معيار الخِصْب الروحيّ، وهو معيار أعلت سلطة الأناجيل الثلاثة الإزائيّة من شأنه: «نعرف الشجرة من ثمارها» (Mt 7, 15-18).

ويطالب جيمس بالاهتمام الدقيق بالظواهر الدِّينيَّة المرضية، دون أن يتخلّى عن محاولة فضح شبح التصوّر الذي يزعم وجود أصل مَرَضي للدِّين. ويشتغل العصاب مثل مجهر مكبّر يسمح بكشف أفضل عن بعض أسرار جوانب التجربة الدِّينيَّة التي تحتجب داخل الممارسات الدِّينيَّة «الشكلية». ونستطيع بهذا الصدد الإحالة على ما يقوله هايدغر عن التعبيرات «غير الأصيلة» عن الوجود الإنساني: إنها تعلّمنا شيئًا ما بطريقتها الخاصة عن الوجود ـ إلى ـ العالم الذي يميّز الدازين، أي يميّز الواقع الإنساني. لكن هذه المماثلة خادعة، لأنّ جيمس يهمل

كلّيًا طابع «الحياة اليومية» في الدِّين، كي يتفرّغ للتجلّيات «المنحرفة» في الدِّين: يستطيع المختلُّون *toqués*، ضحايا الأفكار الثابتة والوسواسية، أن يُعلمونا بعض الأشياء عن أنفسنا، لأن أفكارهم تسيطر عليهم تحديدًا.

ويختتم جيمس الفصل الأول من الكتاب الذي خصّصه لموضوع: «العُصاب والدِّين» بالسؤال الآتي التي يتخذ صورة مجازية: «أليس من الطبيعي أن نقدر على النفاذ بحكم هذا المزاج إلى تلافيف الكون السرّية وإلى مواطن الحقيقة الدِّينيَّة، حيث لن يصل البورجوازي البدين المزود بجهاز عصبي سميك الذي يطلب منكم كلّ مرة تحسّس مدى قوة عضلاته، كما ينفخ صدره بزهو بالغ ويفاخر بصحته التي تقاوم كلّ عثرات الزمن؟» (VR, 53). ويرى جيمس أن «السيّد عضلات» في التوازن النفسي أمام كلّ عثرات الزمن ليس سوى تمثال بأرجل من نخار، عندما يتعلّق الأمر بمواجهة ظواهر إنسانية جوهرية، كالسعادة والغيبة الوجدانية والاكتئاب.

وتثير ملحوظتنا هذه انتباهنا إلى المعنى الدقيق الذي يحسن بنا أن نخلعه على كلمة تنوّع وجوه *Varieties* في العنوان الأصلي للكتاب، الذي غاب ويا للأسف، في عنوان الترجمة الفرنسية. ما يتعلّق الأمر بدراسته هو «سلسلة الفروق الدقيقة» (VR, 50) التي تستطيع الظاهرة الدِّينيَّة اتخاذها. فماذا عسانا أن نقول في ذلك؟ يخلق الكمّ الهائل من الوثائق الغزيرة التي يوردها جيمس انطباعًا مفادُهُ أنّه جمعها جمعًا اعتباطيًا، لأنّا نستطيع أن نضيف إليها ما نشاء من وثائق جديدة. لكننا قد نتساءل كذلك: ألا تستحقّ حربه المعلنة على ما يدعوه «إطلاقية محدودة الأفق» (VR, 55) في الفلسفة والدِّين المقارنة بمنهج «الفروق المتخيّلة» لدى هوسرل؟ نحتاج إلى منهج يسمح بإقامة «سلسلة الخصائص المميّزة» في التجربة الدِّينيَّة، من أجل التوصّل إلى «الكلّ المعقّد» (VR, 56) الذي يُعارِضُ كلّ تعريف أحادي الجانب. ويصلح هذا المنهج في الوقت نفسه لتحديد هوية المشاعر العاطفية الدِّينيَّة ولوصف موضوع تلك المشاعر: «كما أنه لا يوجد شعور عاطفي ديني يُعَدُّ أوليًا، كذلك لا يوجد موضوع ديني ولا فعل ديني محدّد في جنسه» (VR, 57).

وبعدما اقتنع جيمس بأن المصلحين الدِّينيين يستمدون سلطتهم في نهاية المطاف من التجربة المعيشة، وهي تجربة الاتصال المباشر بالله، يقترح تعريفًا

«اعتباطيًا» للدّين، ويعود إليه فضلُ التوجّه نحو البحث الميداني الإمبيريقي، بدلًا من ادعاء حصر الدّين في ماهية مخصوصة. وترمز مفردة «الدّين»، بناء على معناها الذرائعي، إلى «الانطباعات والمشاعر والأفعال الفردية المعزولة، إذ إنّ الفرد يَعُدُّ نفسه ذا علاقة بما يظهر له في صورة إلهية» (VR, 59).

وعندما يقول فتغنشتاين إن المتفائل والمتشائم يعيشان في عالم مختلف كليًّا (T, 643)، يستأنف الحديث عن أحد الموضوعات التي تتكرّرُ في كتاب تنوّع وجوه *Varieties*. ويجتهد جيمس في إيجاد منزلة متوسّطة صحيحة بين السخرية الخفيفة «لأبناء الأحد» ومعاناة «النفوس المتألمة». هذه السخرية ليست مسألة مزاج فقط. بل تظلّ المسألة مسألة معرفة ما يميّز عقلية الطفولة من التصابي، وما يميّز المعنى المأساوي للوجود الإنساني من نحيب من يشعر بالإحباط إلى الأبد. ويرى جيمس أن المشاعر الدّينيَّة المتجذّرة في الإنسان هي الشعور بالموقف الجَلَل والجدّية واللطف. فهذه المشاعر، وحدها، شاهدة على أن المشكلة الأساسيَّة لكلّ مذهب أخلاقي ولكلّ دين، وقبول الكون، يوجد في طريق الحلّ.

ويرى جيمس أن الموقف الدّيني الأصيل هو الورع المبتهج الذي يجد التعبير عنه في صور كثيرة، ولا سيّما في صورة سكينة *Gelassenheit* إيكهارت، بخلاف الزهد البائس الذي عرف به الرواقيون. والقدرة على التخلّي عن الذات هي التي تسمح بتمييز التجربة الدّينيَّة من التجربة الأخلاقية. وتتميّز الرواقية «برشاقة رياضية» قد تبلغُ مبلغَ البطولة. ويرى جيمس أن كلّ شيء عندَ الإنسان المتديّن الأصيل «ينتمي إلى مجال النعمة» «Tout est grâce»: «حينما نوفّى للحياة الأخلاقية، نولد لحياة الروح» (VR, 75)، بالرَّغم من كلّ إعجابه بهذا الهاجس الثابت المتردّد بين التوتر *tonos* والزهد *askèsis*، اللذين رَدَّ إليهما مؤخرًا كتابٌ مثل بيير هادو (Pierre Hadot)، ونوسباوم (Nussbaum) وفولكه (Voelke). ولن يستطيع رواقي التوصّل إلى فهم الكلمات العميقة التي نطق بها القدّيس بولس: «لأنّي متى ضَعُفتُ أصبحْتُ قويًا» (2 Co 12, 10).

ويشكّل الشعور الدّيني، عندَ مَن يستشعر ذلك في أعماقه، «مصدرًا جديدًا للحياة، وتزكية مطلقة للحياة» (VR, 75). ويفترض ذلك القدرة على «الإصغاء إلى الانسجام الجَلَل والنافذ الذي يفصح عنه الكون» (VR, 78)، وهي عبارة

تذكّرنا بما قاله شلايرماخر في مقالات في الدّين. والنشوة المستمرة التي يمدّنا بها الدِّين ليست مجرّد السعادة بوجودنا في مأمن من خطر داهم. فهي تجعلنا نستفيد من حماية ميتافيزيقية ليلَ نهارَ. وهي «نشوة جليلة تتغلّب على كلّ آلام الأرض» (VR, 77) وتترك صداها في المناجاة: «يا موت، أين نصرك، أين، يا موت، سطوتك الضاربة؟» (1 Co 15, 55).

ويستطيع جيمس أن يعلن أن «الدِّين هو أهم الوظائف الإنسانية» (VR, 79)، لأنه يكتشف فيه التعبير الخالص عن الثقة *Fiat* وعن التسليم. لكن، هل يكفي القول إننا «لن نجد السكينة الدائمة إلّا في حالة قَبول التضحيات المفروضة عن طيب خاطر»، زيادةً على أن الدِّين «يجعلنا راضين بالتضحيات في أوقات السراء، بل يجعلنا نطمئن فيها إلى سعادتنا» (VR, 79)، حتى نصبح أبرياء من شبهة تحويل الدِّين إلى مجرّد حليف المبادرة الإرادية الرواقية بصورتها المجرّدة؟ نجد صورًا مختلفة لادّعاء أنّ الدِّين مجرّد وهم حيوي قوي ومجرّد وهم يواسينا ويطيّب خواطرنا في الكتابات المعاصرة في داخل أوروبا، لا في خارجها فقط. والسؤال الحقيقي الذي يرجئه جيمس إلى الفصل الثالث هو السؤال المتعلّق بالدلالة السيكولوجيّة وبالقيمة الفلسفية «لاعتقاد وجود مستوى محتجب عن الموجودات، وهو المستوى الذي تفرض علينا مصلحتنا العليا التكيّف معه بطريقة ملائمة» (VR, 83).

## الطرق الموصلة إلى الواقع المحتجب؟

إن المسألة في العمق هي هل نحن ملزمون بالحديث عن «قوة» الاعتقاد أم عن «ضعفه»؟[6] يحصر جيمس اهتمامه في جهة «القوة»، كما تشهد على ذلك صورة القوة المغناطيسية التي يُؤْثِرُ استعمالها. فالأفكار الدِّينيَّة أفكار فعّالة، وليست مجرّد أفكار تنظيمية، إذ إنّها تفترض إحساسًا بوجود واقع أرحَبَ وأعمقَ مما يودّ المذهب الحسّي التسليم به.

والمُسَلَّمة التي توجّه تأملات جيمس هي أن تنظيمنا الذهني ينطوي على «حسّ بالواقع أكثر سعة وعمومًا مما تتيحه الحواسّ الخمس» (VR, 93).

(6) Michel De CERTEAU, *La Faiblesse de croire*, Paris, Éd. du Seuil, 1987.

والافتراض الذي يقضي بإمكان إدراك الموجودات غير المادية مباشرة، يُؤثّرُ مباشرة في تعريف الإيمان الدِّيني. وتُناسِبُ قوة هذا الإيمان «الشعورَ الذي يحسّ به المؤمن بالواقع الراهن» تجاه موضوع إيمانه. يتعلّق الأمر بشعور «يشبه الإحساس أكثر مما يشبه عملية فكرية» (VR, 94)، وهو يتضمّن إمكان «الإدراك المباشر لوجود الله» (VR, 96). وسنتساءل بلا شكٍّ: أوَلَمْ يكن جيمس مطالبًا هو أيضًا بالإنصات إلى المفارقات التي يواجهها المناصرون «للحدس الفكري»، عندما يصرّح بأن «حدس الحضور الإلهي طبيعي عندَ بعض النفوس» (VR, 100). ولا شكَّ في أنّه لا يكفي أن يؤكّد وجود فرق بين المشاعر الملتمعة كبَرْق وما عداها من المشاعر الحاضرة حضورًا اعتياديًا.

فعلينا المراهنة على قوة الإقناع المنبثقة ممّا يدعوه جيمس «المخيّلة الأنطولوجيّة» (VR, 103)، وهي إلى حدوس الباطنية أقربُ منها إلى يقينيات مذهب عقلاني يكتفي «بملامسة سطحية للحياة الباطنية، وهي حياة بالغة الغنى والعمق» (VR, 104). وتفصح العقلانية عن عجزها مرتين: فلا هي مؤهّلة لتأسيس الإيمان الدِّيني، ولا هي تقوى على تقويضه، لأن «الحدوس ترجع جذورها إلى أعماق لا تملك العقلانية بلوغها بسيل الكلام الذي تنتجه» (VR, 104).

ولا نختزل الإله الحيّ في الدِّين في الكائن الأسمى في الأنطو-تيو-لوجيا. فـ «إذا كان الله موجودًا، وَجَبَ أن يكون كائنًا أوسع كونية من ذاك الإله وأشد مأساوية منه» (VR, 105)! ويرى جيمس، شأنُهُ شأنُ شلايرماخر، «أن المُسوّغات المعلنة لا تؤثّرُ فينا، في المجال الميتافيزيقي والدِّيني، ما دام الحدس الأعمى والضمني لا يوجّهنا في الاتجاه نفسه» (VR, 105). لكنه، بخلاف شلايرماخر، لا يرجع الدِّين إلى «الشعور بالتبعية المطلقة»، بل إلى فرحة تُنتِج بدواخلنا التخلّي الكامل عن أنفسنا» (VR, 105).

فهل يعني ذلك أنه اكتشف مُجدّدًا فكرة أوغسطين المتعلّقة بالصّلة بين البحث عن الله والسعي إلى السعادة؟ ظاهريًا، نعم، لأنّه يعتقد أن الاقتناع بأن ما يمدّني بالسعادة الكاملة يجب أن يكون حقًا، يمثّل «استدلالًا مباشرًا في المنطق الدِّيني» (VR, 109). ومع ذلك، ليس كلّ رسلِ السعادة، إلى حدٍّ ما، شخصيات

فذّة في الدّين. فلا يكفي القول: «كونوا سعداء، وهذه كلّها تُزاد لكم»! وبالرّغم من أن جيمس لا يخفي انبهاره أمام نفوس مشرقة إشراق فرنسيس الأسّيزيّ (Françoise d'Assise)، والصّلةُ التي تربطها بالوردة المزهرة وبزقزقة العصافير أقوى من الصّلة التي تربطها بالانفعالات الإنسانية المظلمة» (VR, 111)، يتهم الكنيسة الكاثوليكية بمحاباة «روح الطفولة» الذي يقود أحيانًا إلى عقلية صبيانية.

والفصل الذي يخصّصه جيمس لمظاهر التعبير الدّيني عن التفاؤل أطوَلُ من الفصل الذي يعنى بالنفوس المعذبة. غير أن اختيار جيمس لا يقع في الواقع على من يسير في طريق الأناجيل المزدانة بالورود، وهي طريق تُلائمُ سذاجة من يسير في «خط ديني رتيب، لا يعرف ولادة جديدة ولا أزمة ولا يأسًا مرضيًا» (VR, 113)، بل يقع اختياره على الذين يستشعرون بكثير من الأسى حاجة ماسة إلى «الولادة مُجَدَّدًا».

وقد يتحوّل التفاؤل الذي يُعَدُّ في بعض الحالات «ترياق النفس» (VR, 119)، في نفوس الذين لا يكفون عن التغني بأنشودة الفرح (بهجة، بهجة، أيها القبس الرباني الجميل، يا بنت الجنة، نحن نعرج إلى السماء والبهجة تغمرنا، إلى قدسيتك) (*«Freude, Freude, Schöner Götterfunken, Tochter aus Elysium. Wir betreten, freudetrunken, Himmlische, Dein Heiligtum...»*)، إلى عملية تخدير جماعية. وقد يخلّف الشعور بالسعادة هو أيضًا «نوعًا من الكفّ الذهني cécité mentale الذي يحول بين المرء وبين الانتباه إلى كلّ الوقائع التي لا تسير في اتجاهه»، كما يحوّله إلى «حصن يحمي من أيّ انطباع مشوش» (VR, 119).

فهل يحتكر المتشائمون المتنوّرون، كشوبنهاور وفرويد، خصلة التبصّر؟ يجب التفريقُ، قبل الإجابة، بين أصناف متعدّدة من التفاؤل بحسب ما يراهُ جيمس. فلا يوجد قاسم مشترك بين التفاؤل الدّيني، الذي مصدره «الحدس الصوفي لصفة الخير المطلق الذي يوصَفُ به الكون برمّته» (VR, 120)، وبين التفاؤل الإرادي الموضوع تحت الطلب، والذي يفرض علينا افتعال ابتسامة صفراء في كلّ الظروف. ويبدو جيمس قاسيًا تجاه المثل الأعلى الذي يبتغي «حياة النخبة الراقية» (ر. ل. ستيفنسون) (R. L. Stevenson) التي تبنّاها الليبرالية التي تحوّل شيئًا فشيئًا، كما قد يقول موريس كلافل (Maurice Clavel)، رحلات

الحج إلى «وادي الدموع» بـ «نادي المتوسط». وكثيرًا ما نعاين مصنفات علمية تتضمّن سذاجة المذهب الإيمانيّ وترى أن الأمور ستجد حلًّا لها على المدى البعيد *in the long run*، بل ستسير حتمًا إلى خير في نهاية المطاف. وبالرَّغم من أنه يلوح أن بعض صيغ كتاب الذرائعية *Pragmatisme* تبالغ بالسير في الاتجاه نفسه، فإن ذلك لا يعني عندَ جيمس إلا قشرةً فوقية تحمينا «من هذا التطلع المؤلم إلى اللامتناهي البعيد المنال» (VR, 125)، وهو سرّ النفس البشرية.

والخصم المباشر الذي يتطيّر منه جيمس هو أيديولوجيا الطب الروحاني التي تناصرها جمعية الطب الروحاني*mind cure*، وهو الطبّ الذي يتسرّع في المطابقة الساذجة بين الخلاص الروحي والصحة العقلية، والجسدية أيضًا. وتجد هذه الأيديولوجيا واجهتها الدِّينيَّة في الشعار الذي رفعه أعضاء جمعية «العلم المسيحي»: «الله بخير، إذن أنت بخير» (VR, 139). ويعترض جيمس على هذا التفاؤل الأخرق بالبديل الذي يفيد أن «القيمة الذاتية لديانة ما تتمثّل في اكتشاف أداة جديدة لتفجير عيون الأمل والعزاء داخل قلوب منغلقة حتّى هذه الساعة» (VR, 145). وتحتفظ هذه المساجلات الموجّهة ضد أعضاء *mind cure* بكل راهنيتها أمام بعض التجلّيات المعاصرة لروحانيات جمعية أخرى تدعى العصر الجديد new age. وقد تأمل جيمس مطوّلًا في إمكان إبرام اتفاق شاذ بين المذهب الوضعي الحريص أساسًا على مختلف أشكال التحقّق التجريبي، وهاجس تحصيل نتائج ملموسة على طريق السمو الروحي الذي تدعو إليه بعض الحركات الدِّينيَّة.

ولا يستطيع أيّ تفاؤل تحت الطلب، ولو كان ذا مرجعية دينية، أن يتجاوز واقع كوننا نعيش داخل مجتمع معقّد يتكوّن من واجهات الواقع التي لا قياس بينها. أوَليسَ الموقف المتشائم التي تتخذه الأنفس المعذّبة أكثر أهلية لحلّ المشكلات التي يطرحها علينا عالم بالغ التعقيد، ولا سيّما حينما يتعلّق الأمر بمواجهة مختلف واجهات الشرّ؟ أوَليسَتْ رؤية الحياة بألوان وردية أو بنظرة سوداء مجرّد انتقال من الشبيه إلى المثيل؟ أوَتوجَدُ نتائج أخرى يمكن استخلاصها من ملاحظة «وجود رجال يقاومون كُلَّ كآبة، في حين يكون آخرون بسهولة ضحايا لأيَّةِ أشواك أخرى تعترضُ طريقَهُم» (VR, 164)، إلى جانب النتائج المعروفة المتصلة بما نستخلصه بشأن الطباع البشرية؟ أوَلا يعترف جيمس نفسه بقدرة بعض المشاعر على إضاءة مشهد حياتنا أو على تعتيمه؟ «كما هو الحال في

تصميم المسرح، نستطيع أن نسقط موجات من النور من كلّ الألوان، كما أن المواد التي يتكوّن منها الكون تتكيّف مع كلّ التأويلات ومع كلّ القيم التي تستمرئ حساسيتنا المتمرّجة إطلاقها» (VR, 180).

فعلى الفيلسوف، وعلى عالم النفس أيضًا عندَ جيمس، أن ينصتا بإصغاء شديد إلى شكاوى الأشخاص السوداويين الذين لا يكفّون عن وصف المآسي السرّية لحياتهم الباطنية. فهم لا يستحقون فقط أن نستمع إليهم بالصدر الرحب نفسه الذي نستمع به إلى الأشخاص المتفائلين؛ بل يدعونا جيمس، زيادةً على ذلك، إلى التساؤل: «أوَلا تفتَحُ الشفقة والألم والخوف والشعور بالعجز البشري أمامنا آفاقًا أكثر انفتاحًا على العالم وتكشف لنا على نحوٍ أفضل عما هو خفي ومحتجب» (VR, 164).

وتُعيدُنا كذلك هذه الفرضيَّة مُجَدَّدًا إلى «وادي الدموع» التي تثيرها مأثورات بالاداس (Palladas): «ولدت داخل الدموع وأموت داخل الدموع ولم أجد داخل الحياة غير الدموع»، وإلى الحكمة التي تخلّت عن أيّ وهم يوهمنا به رجل الكنيسة Ecdésiaste، وتُعيدُنا كذلك إلى شهادات شهود لا حصر لهم كانوا قد استشعروا، في لحظة أو أخرى من حياتهم، ذل الهزيمة وإحساسًا لا يقاوم بالإخفاق، إلى درجة الخروج بانطباعٍ مفادُهُ أنّ الحياة مشروع فاشل.

وينتبه الدِّين الطبيعي إلى عجزه أمام اكتئاب من يتعرّفون أنفسهم في العبارات التي نطق بها ستيفينسون (R.L. Stevenson): «قدرنا دائمًا هو قدر النكبة». ويخيم شبح اكتئاب مخيف لا ينفع معه علاج على صفحات كثيرة من كتاب جيمس، ويخيِّم عليه شبح معاناة كبيرة لا عزاء لها، حينما يكتشف أن وجودنا يجرّ خيوطه تحت سماء مجرّدة وفوق صخرة عارية. ولا ينكر جيمس الكوارث التي قد يُسبِّبُها «العجز عن الإحساس بأدنى لذة» «anhédonie»، والعجز عن الشعور بأدنى فرحة، أيًا تكُن، وهو من العلامات السريرية على الإصابة بعصاب الانهيار العصبي. وهو يعلم كذلك أن الحساسية المفرطة تجاه «الأمواج الروحية داخل بحر هائج» قد خلّفت آثارًا غائرة داخل عدد كبير من السِّير الروحية، كما يشهد على ذلك الاصطلاح الوسيط *acédie*الكآبة.

ويتعلّق السؤال الجوهري بمعرفة الشروط التي تخلق فيها هذه التجارب

السلبية حاجة إلى بعث جديد وولادة جديدة. والدليل على أن هذا الانتقال لا يتحقّق تحقُّقًا آليًا هو ما يشير إليه واقع القلق الوجودي والغثيان والحساسية المفرطة والاستنكار والشكّ في الذات والمزاج العكر، وهي الأمور التي تحمل النفس على الخروج عن الدِّين، بدلًا من اعتناقه. فعندما يقارن النبي إرميا إلهه ببئر متصدِّعة وجافّة، يمرّ من أزمة دينية لا يمكن التثبُّتُ سلفًا من حسن عواقبها.

والمفارقة هي أن «النفس المتديّنة تتوصّل في الغالب إلى حلّ يرضيها ويتبيّن لها أنه حل ديني» (VR, 182)، في لحظات الأزمة الحادة هذه، حينما يصل الشعور باليأس المطلق إلى ذروته. ويذهل المرء أمام سلسلة الشهود الذين يستشهد بهم جيمس لتعزيز أطروحته التي تفيد أن ما تبحث عنه هذه النفوس المعذّبة لا يقتصر على «استرجاع الصحة الطبيعية، بل يروم كذلك انعتاقًا حقيقيًّا وولادة جديدة وحياة روحية أعظم وأرقى من النشأة الأولى» (VR, 187). ومن هؤلاء الشهود القدّيس بولس وأوغسطين ولوثر وجون بونيان (John Bunyan) وتولستوي. فكلٌّ منهم شاهد على صورة مخصوصة من الكآبة وعلى الفرج الدِّيني: عندما تظهر عبثية الحياة الفانية أو الشعور بالخطيئة والفَزَع من الكون. والنتيجة واحدة، أيًا يكُن الجانب الذي نلحّ عليه: إذ يذهب تفاؤل الإنسان «الذي ولد مرة واحدة» أدراج الرياح، ونضع الإصبع على «جوهر المشكلة الدِّينيَّة»، وعلى «الحاجة الماسة إلى الخلاص» (VR, 192).

على هذا النحو، يتجاوز جيمس التوتّر بين طريقتين في النظر إلى العالم: طريقة النظرة المتشائمة التي تَعُدُّ التفاؤل مجرّد أفق ضيق وعمى، وطريقة النظرة المتفائلة التي تَعُدُّ التشاؤم مجرّد ضعف وآفة نفسية. ويقف جيمس في البدء في صف المتشائمين، كما فعل شوبنهاور وفرويد، ذاهبًا إلى أنهم يمثّلون الواقعيين الحقيقيين. فإذا كان التفاؤل ثمرة إنكار، فإن التشاؤم المسكون بشبح الاكتئاب يواجه المهمّة الشائكة المتمثّلة في إيجاد تركيبة عملية وفكرية قادرة على إدماج الجوانب المؤلمة للعالم داخل خطاب يحمل معنى.

فهل يمكن إنجاز هذا التركيبة؟ وما شروط الإنجاز؟ هذا هو السؤال الذي يوجّه الفصل السادس الذي يفحص الإرادة المنشطرة وإمكان العودة إلى الوحدة. فعلينا أن نكتشف «عالمين» موجودين خلف فئتين متمايزتين من الطباع (فئة

الكائنات المتوازنة والمتجانسة، التي تسير حياتها في خط مستقيم، دون أن تنزاح عنه قيد أنملة؛ وفئة النفوس القلقة والمتمزّقة التي تتبنّى عبارة بيران Biran: *«Homo duplex in humanitate, simplex in vitalitate»*، (الإنسان المزدوج في إنسانيته والبسيط في حيويته)؛ نكتشف عالمين: عالمًا أحادي الاتجاه يحيا فيه الإنسان الطبيعي، وعالمًا ثنائي الاتجاه يعيش فيه من يحسّ بذروة المعاناة، وتشبه حياته الباطنية «ساحة معركة موصدة الأبواب وتشهد حربًا ضروسًا بين عدوين إلى درجة الموت: أحدهما هو الأنا الواقعي، في حين أنّ الآخرَ هو الأنا المثالي» (VR, 201).

وإذا كان كل كائن بشري مطالبًا بمواجهة مهمّة إعادة توجيه حياته الباطنية وتوحيدها، فإن عمل التوحيد هذا يتطلّب من بعضهم تخطّي عقبة حاسمة. وهو يوازي الهداية التي «تحوّل أشكال القلق التي لا تحتمل إلى سعادة غامرة ودائمة» (VR, 206). هذا هو الداعي إلى دراسة مختلف أشكال التجديد الدِّيني.

كذلك، لا يتجاهل جيمس البديل المقابل، الذي نَعُدُّ بموجبه فقدان الإيمان ولادة ثانية! إذ تستحق عنده «صور الهداية الملحدة» القدر نفسه من العناية والاحترام الذي نوليه «صُوَرَ الهداية الدِّينيَّة». وكثيرة هي أشكال هذه «الهداية» المرتدة التي تشبه طقوس الحِداد، حينما يتعلّم المرء التعايش بصعوبة مع غياب موضوع الحبّ. هذا ما يؤكّده مثال جوفروا (Jouffroy) الذي تخلّى «كالغريق عن التعلّق ببقايا قاربه» (VR, 207). وعندما نكتشف أن المكان الذي «كان ملاذ العقيدة قد أصبح مقفرًا منذ مدة طويلة» (VR, 209)، كما كان حال أحد أصدقاء تولستوي، قد يفصح ذلك عن تجربة مدمّرة. ويورد جيمس كذلك مثال «الهداية» إلى الشحّ!

ويصف جيمس حالات الهداية الدِّينيَّة وأشكالها للعيان بكلّ وضوح بناء على هذه الخلفية. إذ يصنّف جيمس أشكال الهداية، مستثمرًا تفريق الطب التقليدي بين تفكيك العناصر *lysis* والفصل بينها *crisis* إلى فئتين: الهداية المتدرجة والهداية المفاجئة. ونحن نتفهّم بسهولة الأهمية السيكولوجيَّة لهذه الدِّراسة. فهي تحملنا على اكتشاف «أعماق جديدة داخل النفس خطوة بعد خطوة

بموازاة التحوّل الذي تتعرّض له النفس، كما لو كانت متكوّنة من طبقات متراصّة، إذ تظلّ كلّ طبقة مجهولة ما دامت مغطاة بطبقات تعلوها» (VR, 223). لكننا نحترس من أيّ استنتاج يفيد مما سبق أن النفس تشبه عندَ جيمس ناطحة سحاب متكوّنة من عشرات الطوابق أكثر مما تشبه قطعة صخر متكوّنة من مادة واحدة! فالمسألة الحاسمة، في المقاربة الذرائعية، هي معرفة «المكان الطبيعي الذي يستقبل الطاقة الشخصية» (VR, 229)، وكيفيَّة تنقُّله. يقول يسوع: «فحيث يكون كنزك، هناك أيضًا يكون قلبك» (Mt 6, 21). وتُعَدُّ كل هداية عندَ جيمس مرادفة «لانتقال من المحيط إلى مركز مجموعة من الأفكار والحوافز الدِّينيَّة»، وهو الذي يتحوّل الآن إلى «موطن اعتيادي للطاقة الشخصية» (VR, 235).

ويود جيمس الاكتفاء، في هذا الموضع أيضًا، «بالتجارب الدِّينيَّة الأصيلة بالفعل والبدائية حقًّا» (VR, 235)، بصرف النظر عن أي اعتبار مذهبي أو لاهوتي. ويكتفي بالتعريف بنمطين نموذجيين: يجعل النمط الأول الأولوية للخلاص من الخطيئة؛ وبؤرة اهتمام النمط الثاني النور المنبعث من الداخل. إذ يعاني بعض الأفراد حصرًا روحيًا لا مخرج منه. ولا يعني ذلك أنهم لن يبدوا إعجابًا بما عليه غيرهم من إيمان، بل قد يحسدونهم على ذلك، دون أن يُمنَحوا فرصة أن يتذوّقوا بأنفسهم «الحماسة والسلم اللذين تتمتع بهما النفوس المستعدة للاعتقاد» (VR, 240). ومع ذلك، يظلّ التفريق نسبيًّا بين مزاجين مختلفين، مزاج متديّن ومزاج غير متديّن، كما تشهد على ذلك السيرة الذاتية لجملة من الناس الذين اهتدوا إلى سواء السبيل.

ويفرّق جيمس بين فئتين رئيستين من الهداية: يهيمن الجهد والإرادة على الفئة الأولى، في حين يؤدّي التخلي عن الذات الدور الرئيس في الفئة الأخرى، وهي فئة أكثر أهمية وخِصْبًا، ما دام هذا التخلّي يستمد إمكانه من مصادر الانبعاث القريبة من الشعور. وهذا النوع من التخلّي هو الذي «كان يمثّل دائمًا عقدة حيوية في الحياة الدِّينيَّة الباطنية حقًّا، ومستقلة عن الأعمال الخارجيَّة وعن الطقوس والابتهالات» (VR, 246). ويجعلنا هذا الوصف في الواجهة المقابلة للعبارة المأثورة والمُلبِسَة والجذّابة في الوقت نفسه: «هنا يرقد س في سلام الربّ وهو محاط بعون أُمّنا الكنيسة المقدّسة».

ويرى جيمس، الذي يُقَدِّم فكرة عن نفسه من خلال وصف «الرجال الذين خلّفت فيهم آثار الكيّ بالجمر الملتهب ندوبًا لا تندمل» (VR, 254)، أنه «ما دامت الأنانية القلقة التي تفصح عنها النفس المعذّبة تضطلع بمهمة الحراسة، فلن تجد الثقة التي تُعلِنُها النفس المطمئنة إلى الإيمان سبيلًا» (VR, 247). والنفوس التي تجرُؤ على «التخلّي عن مهمة الحراسة» هي وَحدَها تطمئن إلى الهداية، كما لو كانت تحوّلًا يرجع الفضل فيه إلى قوة خارجيَّة.

هذا ما يحثّ جون وسلي (John Wesley) الإخوة المورافيِّين والميتوديِّين(*) méthodistes، وأتباعهم المعاصرين، على تفضيل ألوان الهداية التي تحدث على حين غِرّة، حتى لا نقول مشهديّة. ويحذّرنا جيمس من أن نصبحَ ضحية «الإحيائية» «revivalisme»، بالرَّغم من أنه يلجأ إلى نظرية الوعي بصفتها تجربة الخارق conscience subliminale لفهم الآليات السيكولوجيَّة التي تتحكّم في ألوان الهداية المفاجئة هذه. وتصمت هذه الفرقة عن إثارة إمكان بلوغ درجة قداسة حقة، وتستطيع أن ترى النور دون المرور بِحالاتِ غيبة قد ترقى إلى أعلى درجات الوجد. ولا يُغفِلُ جيمس أن البروتستانتيين ليسوا جميعًا «نفوسًا معذبة» بالضرورة، وأن الكاثوليك بإزاء ذلك لا يحتكرون الثقة بِما يدعوه لوثر «مزبلة استحقاقاتنا» «le fumier de nos mérites»، بالرَّغم من أن جيمس يرى أن «نظرية الخلاص بفضل الإيمان داخل المذهب البروتستانتي نسخة مطابقة للطبيعة السيكولوجيَّة للإنسان» (VR, 280). وقد يكون من المناسب أن نوضح أن الاتجاهات الروحية الكاثوليكية لا تعدم وجود صنف من النفوس المعذّبة تختص به، كحالة جان ـ جوزيف سورين (Jean-Joseph Surin)[7]!

ويمكن أن يفصح الإيمان الدِّيني عن نفسه بنكهات داخل أمزجة (Stimmungen) متباينة تباين الصور الآتية التي تتخذها: «فرحة الاطمئنان إلى أن أمرنا كلّه إلى خير» (VR, 282)، وقبول الحياة وتحوّل الوجه الذي يظهر لنا

---

(*) الإخوة المورافيّون Frères Moraves جماعات بروتستانتيّة نشأت في القرن الخامس عشر في أوروبّا. والميتوديّة حركة بروتستانتيّة نشأت في القرن الثامن عشر في إنكلترة وروائدها الأخوان وِسْلي. [المترجم]

(7) Stanislas BRETON, *Deux mystiques de l'excès: J.-J. Surin et Maître Eckhart*, Paris, Éd. du Cerf, 1985.

العالم من خلاله، ابتداء من الاستيهامات الضوئية («الصور الخارقة» «photisme») وانتهاء بالنور المنبعث من أعماق الروح. ويرى جيمس أن «الحكم الذي نصدره سيكون حكمًا سطحيًا من زاوية سيكولوجيّة، ومن زاوية دينية كذلك» (VR, 291)، إذا لم نر في هذه الظواهر غير أعراض مرض الهستيريا.

## الشجرة وثمراتها: خِصْبُ الدِّين العمليّ

«تتحوّل الشخصية ويولد الإنسان مرة ثانية وتدعى حياته الجديدة قداسة» (VR, 292): يضمن هذا التصريح الانتقال من الجزء الوصفي من الكتاب، الذي يتعلّق بالشروط السيكولوجيّة للتجربة الدِّينيَّة، إلى الجزء التقويمي الذي يتعلّق «بالتوصّل إلى تثمين معقول لقيمة الوقائع الدِّينيَّة» (VR, 295)؛ ويستثمر جيمس في أثناء ذلك منهجًا أمبيريقيًا صارمًا.

أفبِالإمكانِ دراسة «الحالة النفسية التي تشكّل القداسة» (VR, 309)؛ وإذا كان الإمكان موجودًا، فما شروط ذلك؟ يجيب كلّ الكانطيين والكانطيّين الجدد بصوت واحد: «هذا متعذّر كليًّا!». وتفرض الذرائعية التي يتبنّاها جيمس إيجاد جواب عن السؤال الآتي: «ما ثمرات الحياة الدِّينيَّة؟» (VR, 295)، أو ثمرات القداسة التي تجد مصدرها في «الشعور العذب جدًّا بالحضرة الإلهية»؟ (VR, 310). كلّ العبارات الواصفة، التي نزعم أنها مباشرة، تمثل تجارب تحتكم من البداية إلى حكم قيمة: «المثل الأعلى الدِّيني هو الذي يلهمنا كلّ نوازعنا الجميلة نحو المحبة والإخلاص والثقة والشجاعة» (VR, 296).

ويرى جيمس أن القدّيس شخص «تشكّل لديه الانفعالات العاطفية الدِّينيَّة الموطن الاعتيادي لطاقة الشخصية» (VR, 308). ويفترض ذلك، من زاوية سيكولوجيّة، قدرة معينة على التنازل «الهيمنة مفاجئة لطاقة واردة من الوعي بصفته وعاء تجربة الخارق» (VR, 305). وتتمثّل القداسة في «مشاعر التناغم والحبّ تجاه سائر البشر» (VR, 309). ولا شيء يجيز لنا اعتقاد أنّ المسيحية تحتكر هذه «القوة النفسية» التي قد تتّخذ أشكال الاستسلام للقدر والصبر والثبات والسكينة، وهي العلامات التي تميّز القداسة الحقة.

ونكتشف الاهتمامات السيكولوجيّة التي أفصح عنها جيمس مُجدَّدًا في

التصنيف الذي وضعه والذي يتضمّن ستة أشكال رئيسة من الزهد ascétisme. إذ يرى جيمس في الزهد «نبتة تستطيع النمو تلقائيًا في كلّ الظروف المناخية وفي كلّ الديانات، كلما وجدت التربة المناسبة التي تتمثّل في استعداد الطبع لاستقبالها» (VR, 335). ولا علاقة لهذا «الاستعداد» «بالحقد» ressentiment، بالمعنى الذي يذهب إليه نيتشه الذي يعتقد من زاويته أنّ نبتة الزهد المبجلّة قد وجدت تربة خصبة كليًّا في الديانة اليهودية ـ المسيحية. أمّا جيمس فيرى بعكس ذلك، أنّ «الغريزة التي تدفع الرجل إلى التضحية لها جذور ممتدة بعيدًا في الأعماق، وليست أبدًا ثمرة ديانة بعينها» (VR, 340). لكن هذا لم يمنعه من استعمال نبرات تكاد تكون نيتشوية، حينما صرّح بما يأتي بعدما أورد «الإتقان الذي لا نظير له» الذي بذلته الكنيسة الكاثوليكية في تقنين قواعد الزهد المسيحي: «إذا شئنا أن نستوعب استيعابًا مباشرًا وحيًّا الاحتقار المتبرّم من الذات وأن نستوعب سعار مجاهدة الجسد الذي لا يخمد إلّا بعد الاستمرار في تقتيل البدن بعد أن فقد عضلاته وأن نستوعب هذا الجنون الجليل الذي يضحّي بكلّ ما بقي له تقربًا إلى الله، أي تقرُّبًا إلى الله بما بقي له من حساسية متعبة، فلن نتعلّم آنذاك شيئًا من الكتب المدرسية، بل تُعلّمنا ذلك الحياةُ عينُها والسِّير الذاتية والوثائق الشخصية» (VR, 342).

وتمتد دراسة القداسة داخل «النقد» الذي يكاد جيمس يبالغ بعض الشيء في جَعلِ سلطة كانط وصيَّةً عليه. فما جنس النقد الذي تفتقر إليه الدّراسة الإمبيريقية الخالصة التي لا تجيز لنفسها التفريق بين الفعل الإلهي والفعل الشيطاني؟ يرى جيمس أن النقد يُمِدُّنا بوسائل البتّ في الاعتقادات التي نحكم عليها بالعقم، لأنّها تُعارِضُ أحكامنا الفلسفية المسبقة وحسّنا الأخلاقي، بل تُعارِضُ بكلّ بساطة الحسّ السليم. والواقع أنّ جيمس يستأنفُ نقد الزهد، كما جاء في كتاب *Euthydème*، مع تكييفه مع مقتضيات مبادئه الإمبيريقية والذرائعية: «نثمّن قيمة الحياة الدِّينيّة التي نَعُدُّها مستوى أرقى من النشاط البشري بفضل المقاييس البشرية. وإذا كان الحكم الذي نصدره يصبُّ في مصلحة الحياة الدِّينيّة، فسيكون ذلك إيذانًا بتأييد كلّ المعتقدات اللاهوتية التي تُسهِمُ في إنتاجها؛ وإذا لم يكن يَصُبُّ في مصلحتها، فسيكون ذلك حكمًا بالإعدام على هذه المعتقدات؛ ولا تخرج مصادر الحكم في هذا المقام عن الاعتبارات العملية كليًّا» (VR, 375).

لكن لا يحق للنقد أن يوهم نفسه بأوهام تمسّ حدود الحياد الذي يطالب به. وهو «يجتهد عبثًا في ادّعاء الحياد، إلا أنه يظلّ في الواقع شديد القرب من المعركة، بما يمنعه من التجرّد عنها تجرُّدًا تامًا؛ فلن يملك إلّا أن يقدّر لدى الغير التجارب الدِّينيَّة التي يتطلّع إليها هو نفسه، إذ إنّها هي التجارب المؤهّلة أكثر من غيرها لإشباع تعطّشه الروحي» (VR, 378). والواقعُ أنّ جيمس يَظلُّ في الوقت نفسه خصمًا وحكمًا في الجزء النقدي من الكتاب. وربما كان كذلك بقدر أكبر مما يعترف به. وبالفعل، هناك ما يثبت أن الاقتضاء الضمني الذي يقوم عليه الكتاب كلّه يتمثّل في تجربة دينية شخصية، كما تشهد على ذلك دراسات حديثة لسيرته الذاتية.

ويُفَرِّقُ جيمس بين «ديانة الشخص، وهي جزء أساسيٌّ من وعي الفرد، والديانة الجماعية المتكوّنة من طقوس ومؤسسات ناجمة عن الموروث المشترك للأمة» (VR, 378-379). ويبدو أنّه يَسهُلُ عليه إصدار حكم على آليات اشتغال المؤسسات الدِّينيَّة، بالقياس إلى صعوبة الحكم على صور الاقتناع الشخصي، ومنها اقتناعه الذاتي. ويلتقي النقد الحاد الذي يوجّهه إلى «عقلية الهيمنة الكنسيَّة» (VR, 382)، وإلى العقلية الإكليرُسيَّة كذلك، بدرجةٍ كبيرة نقد العبادات الفاسدة في الجزء الرابع من كتاب كانط الدِّين في حدود مجرّد العقل *Religion dans les limites de la simple raison*: «حينما يتحوّل دين ما إلى مُعتقد قويم، يفقد باطنيّته إلى الأبد: فقد أدّى هذا التحوّل إلى اجتفاف المنبع. يقتات الأتباع من التقاليد الموروثة، فحَسْبُ، ويُمارِسون هم أيضًا رجمَ الأنبياء» (VR, 381).

ويتجسّد «النقد الموجّه إلى القداسة» بقسوةٍ شديدةٍ في التنديد بالنيوفوبيا(*) *néophobie* (VR, 382)، التي تتستر بقناع الزهد لتُقدم على كلّ الأفعال المخزية. ويستنكر جيمس باسم الاعتدال التجاوزات التي تستبيحها النفس المتديّنة، فـ«المثل الأعلى الذي نلوم أنفسنا على عدم الإخلاص له، هو المبدأ الذي يسترشد بنمط حياة أكثر اعتدالًا، وأقل حبًّا للظهور وأكثر انسجامًا بين القول والفعل وأكثر استقلالية عن المعتقدات والمذاهب المحلية؛ هذا هو نمط الحياة

(*) النيوفوبيا نزعةٌ مرضيّة تستنكره التجديد والابتكار في حقول الوجود والفكر. [المترجم]

الذي نباركه كلّ النفوس المنتمية إلى كلّ الطبقات وإلى كلّ العصور والظروف البيئية» (VR, 384). هذا هو المثل الأعلى التوّاق إلى كمال فلسفي، وهو مثل أعلى يؤهّل الفيلسوف لإصدار حكم نقدي على الغاية المثلى، كما تتمثّل في القداسة داخل الدِّين، وهي قداسة تنمّ عن روح بطولية، وكذلك يؤهله لانتقاد مختلف أشكال شطط القداسة ولانتقاد الظواهر المَرَضية التي تميّزها، كما هو الحال مع الجانب المَرَضي الذي يمتزج بظاهرة «التيوباتيا»[*] «théopathie» التي كشفت عنها مارغريت ماري ألاكوك (Marguerite-Marie Alacoque)؛ لكن قداسة هذه المرأة التي تدعو إلى الأسف لم تولد في نفس جيمس «غير شعور بتجاوب يمتزج بقدر كبير من مشاعر الإشفاق عليها» (VR, 391). لكن ذلك لم يَحُل بينه وبين توجيه التحية إلى القدّيسين الذين حاولوا تحويل حياتهم إلى أرقى الصور الشاهدة على المحبة، بصفتهم من الروّاد الكبار الذين انتصروا لفكرة أن «كلّ النفوس مقدّسة» (VR, 402) وأنّ كلّ شخص يستحق احترامًا لا حدّ له ولا شرط.

كذلك، لا تقلّ عن ذلك الحاجة الماسة إلى نقد مبالغات الزهد. لكنّ جيمس، بدلًا من تبنّي مواقف نيتشه، يؤكّد «وجود غريزة عميقة لا يمكن اجتثاثها بداخلنا، وهي غريزة تمنعنا من عَدّ الحياة مجرّد ملهاة أو كوميديا أنيقة»؛ بل يَعُدُّها، بعكس ذلك، «مأساة بطعم المرارة، لأنّ كل ما فيها شديد المرارة ولو كان بطعم الحلاوة» (VR, 407).

ولا توجد قداسة فوق كلّ الشبهات، كما هو شأن الأصناف الأخرى من الوجود المثالي؛ بل على القداسة هي أيضًا أن تقدّم الأدلة على الجدوى العملية لوجودها. عليها أن «تكون مُجدية!» فـ «القداسة عامل رئيس لِضمان الحياة الكريمة داخل المجتمع. ويعدّ عظماء القديسين من الفائزين؛ في حين يعدُّ صغارهم إرهاصات وبشائر، في الأقل، ما لم يكونوا هم أنفسهم روّادًا. لنكن إذن قدّيسين، إن استطعنا، دون أن نهتم بالنجاح المعروف» (VR, 420). وبهذه الوصية، يختتم جيمس فحص قيمة التجربة الدِّينيَّة في ضوء المعيار الأول الذي يسترشد به على امتداد الدّراسة الميدانية: وهو معيار الخِصْب العمليّ.

(*) التيوباتيا حالةٌ صوفيّةٌ تدّعي الشعور الوجدانيّ بالله وبحضوره في الخليقة. [المترجم]

النور المنبعث من الداخل ومشكلة التصوف.

كيف تظهر الديانة في عَيْنَي الفيلسوف في ضوء شعار المعيار الثاني، وهو معيار النور المنبعث من الداخل *illumination intérieure*؟ يتطلّب الجواب تحليل التصوف *mysticisme* الذي يشكّل موضوع الفصل العاشر من الكتاب. ويمثّل الشعور بالاتّحاد الروحي بالألوهية «حالًا نفسيًا محدّدًا كليًّا ويتحقّق بين الفينة والأخرى في بعض الناس، وهو حال يصبح عندَها غاية حياتها الكاملة ومُسَوِّغ وجودها، أكثر من أيّ شيء آخر في العالم» (VR, 150). وهو يدعو قرّاءه إلى اتخاذ موقف الحياد في أثناء متابعة أحوال المتصوفة، بل يدعوهم إلى التجاوب الإيجابي معهم، مع العلم أنها أحوال لا يمكن الشكّ في وجودها، وأنّها تمثّل الجذور التي تنبني عليها الحياة الدِّينيَّة، بالرَّغم من أنه يعترف بأن مزاجه الخاص يحظر عليه «الدخول تقريبًا في أية تجربة صوفية» (VR, 421).

ويحدّد جيمس لفظ الأحوال بأربع سِمات مميّزة، سعيًا منه إلى تجنّب لبس المصطلح المتعلّق به. فالسِّمة الأولى هي التي سيحتفظ بها فتغنشتاين، عندما يتحدّث عن «عنصر التصوّف» في كتاب الرسالة: هو حال لا يمكن أن يوصف *ineffable* ويحكم بالإخفاق على كلّ المرجعيات الدلالية التي تتوفّر عليها اللغة العادية، فنحن لا نملك سبيلًا إلى التثَبُّتِ من وجود حال لا يوصف إلّا من خلال التجربة الشخصية المباشرة. وتكشف أحوال المتصوفة لذات المتصوف، وهي أحوال تجد أصولها في معرفة بصورة الحدس، «عن أعماق الحق الذي لا ينكشف أبدًا أمام العقل المنطقي» بالرَّغم من أنها «أحاسيس، قبل أن تكون أفكارًا» (VR, 422). ويضيف جيمس إلى هاتين السِّمتين سِمة عدم الاستقرار وسِمة السلبية. وكما أن البرق لن يصبح أبدًا موضوع رؤية متصلة، وكذلك لا يمكننا الإقامة في الحال الذي يوجد عليه المتصوف؛ ومن جِهة أخرى، يتعذّر علينا الوصول إلى هذه الأحوال بمبادرة إرادية، متى عنَّ لنا ذلك، إلّا من خلال نوبات الافتراء الهستيري. ولا تُعَدُّ ذات المتصوف مُنتجة لتلك الأحوال، بإرادتها بقدر ما تُعَدُّ «ضحيتها».

هنا أيضًا يستنجد جيمس بنظرية تعدّد الوجوه variations: فانطلاقًا من الأمثلة البسيطة التي تفتقر إلى بعد ديني، يرتقي تدريجيًا في اتجاه حالات أكثر

تعقيدًا تكشف عنها حالات الوجد الدّيني، دون إغفال محاذير الانحرافات المَرَضية. ويتمتع الشعر كما الموسيقى، داخل تجربة الحياة اليومية، بقدرة سرّية على توسيع نظرتنا. إذ يمكّننا الشعر والموسيقى من تلمّس معالم حياة أرحَبَ من حياتنا، ومن تلمّس حياة تسحرنا، بالرُّغم من أنها محتجبة دائمًا عن أنظارنا.

ولا يُغفِلُ جيمس صلات القرابة غير البريئة بين العوالم الوردية المصطنعة التي تُعدّ بها المواد الكحولية والمخدرات والوجد الصوفي، وهي صلات سعت كثير من الديانات إلى استغلالها لخدمة أهدافها. ويرى جيمس أنّنا «من بين أسرار الحياة المحيّرة نكتشف سرًّا ملغزًا يفيد أن اللحظات الوحيدة التي نستنشق فيها جرعات bouffées دخان اللّامتناهي، تتحوّل عندَ كثير منا إلى مراحل أولى في التبلّد» (VR, 427). على أيّ حال، من بين الأمثلة التي يَعرضها داخل الكتاب لظاهرة الهداية الدِّينيَّة، نجد عددًا كبيرًا من الشهادات التي يدلي بها المدمنون السابقون للكحول.

ويعبّد جيمس الطريق أمام الموضوعات التي بلوَرَها ألدوس هوكسلي (Aldous Huxley) في كتابه أبواب الإدراك *Les Portes de la perception*، والتي استأنفها تيموتي ليري (Timothey Leary)[8]، حين يستنتج أنّ «وعينا العادي لا يعدو أن يمثّل صنفًا مخصوصًا من الوعي، وصنفًا منفصلًا بخيط رفيع عن أصناف أخرى من الوعي التي تنتظر اللحظة المناسبة للتدخل» (VR, 427). لكن الغريب هو أن جيمس يبلور قراءة تكاد تكون هيغلية لتجاربه الشخصية ذات الصِّلة، التي حملته على تلمس إمكان «الجمع المتناغم بين المتناقضات *coincidentia oppositorum*، إذ يَعُدُّ التعارض بينهما مصدر كلّ آلامنا» (VR, 428). ومن ناحية أخرى، يُلمِعُ جيمس إلى أن أحوال المتصوفة هي المصدر الخفي للفكرة الهيغلية عن وجود «كائن يستوعب في ذاته كلّ ما عداه». ولا يمكننا التثبُّت من نتيجة المراهنة على موقف يسعى إلى نسف أركان الحدس العقلي، أي نسف موقف هيغل الذي قد يجد صعوبة بالغة في تعرُّف ذاته داخل تلك العبارة!

(8) Françoise B. TODOROVITCH, *Aldous Huxley. Le cours invisible d'une œuvre*, Paris, Salvator, 2000, p.416-493.

ونستطيع أن نقول عن التصوف ما يذكره روجيه باستيد (Roger Bastide) عن المقدّس: ربما كان المقدّس موجودًا هو أيضًا في وضع بدائي[9]. ويعنى جيمس هو أيضًا «بالتصوف الذي يتبلور تبلورًا منهجيًا بصفته مكوّنًا من مكوّنات الحياة الدِّينيَّة» (VR, 439) نألف وجوده في التقاليد الموروثة عن الهندوسية والبوذية والإسلام والمسيحية، دون أن يُغفِلَ بلا شكٍّ التجلّيات المتفرقة للتصوف، مع العلم أن التصوف لا يظهر في هذه الحالة أية صلة محدّدة تربطه بتراث ديني مخصوص. ونكتفي بذكر أن جيمس يُغفِلُ التيارات الصوفية المعروفة داخل اليهودية.

ويبدو أن الهند كانت تربة خصبة بامتياز لاحتضان هذه الأحوال الصوفية. إذ كانت تمرينات اليوغا تمثّل على الدوام فرصة تطوير التربية على الحسّ الصوفي. ولا تبتغي تلك التمارين تحقيق غاية غير توليد حال سامادي *samâdhi* يتدرّب المرء بموجبه على مجاهدة نفسه الفردية والتخلّي عنها بغية الانفتاح على النفس الكلّية، أي أتمان (Atman). ويذكّرنا جيمس بأن أحوال ما ـ فوق ـ الوعي، في كتابات الفيدا Veda، لم تكن غاية في ذاتها. ويرى أن خِصْبَ الجدوى العملية هو معيار الطهارة الروحية الحقيقي أو معيار وجود النور الباطني. وتصدق الملحوظة نفسها على الشهادات المستقاة من النصوص البوذية والصوفية الإسلامية والمسيحية. إذ تلتقي تقاليد التأمل وتقنياتها فيما بينها في تأكيد على واقع أن «الحقيقة الصوفية لا توجد إلّا عندَ مَن يستشعرها»، بالرَّغْم من تنوّع تلك التقاليد والتقنيات (VR, 446). وتقترب هذه التجربة «من معطيات الحساسية أكثر مما تقترب من تصوّرات الفكر» (VR, 446).

وإذا كان علينا فهم المعنى الحرفي لهذا الكلام، فسيَصْعُبُ علينا أن نضمّ إليه التصوّف التأملي الذي مارسه المعلّم إيكهارت، كما سيصعب التفريق بين ليل الحواس المعتم وليل الروح المشرقة في المذهب الصوفيّ لدى سان خوان. فهل يعقل أن يكتفي بالمَثَل التالي: «على قدر الأشخاص، تكون مذاهب التصوّف» (VR, 449)، محتفظين بقاسم مشترك وحيد يتمثّل في النور المنبعث من الداخل؟ يبلور جيمس منهجيّةَ الفروق variations في الاتجاه الواحد نفسه:

---

(9) Roger BASTIDE, *Le Sacré sauvage*, Paris, Payot, 1975, p.214-236.

فالحقائق التي ندركها داخل الوجد الصوفي هي التي نرجعها إلى العالم، ولكنها هي التي تحتمل، في غالب الأوقات، بعدًا ميتافيزيقيًا ولاهوتيًا. ويرى جيمس أن «التجربة الخالدة والمظفّرة في التصوف، التي تأكد وجودها في كلّ الأمصار والديانات»، «ترفع كلّ الحواجز القائمة بين الفرد والمطلق»، بعد التثبُت «من توحدنا باللّامتناهي» (VR, 460). بهذا المعنى يورد نصًا للمعلّم إيكهارت، وهو المرجع الوحيد الذي يُحيل عليه الكتاب كلّه.

وينتهي تتبّع الأحوال الصوفية من حيث ابتدأ: إذا كانت الموسيقى قادرة على توليد أحوال صوفية، «ولا سيّما أن الموسيقى هي اللغة الوحيدة التي يستعملها بعض المتصوفة» (VR, 462)، وهي لغة لا تقبل الدحض ولا الوصف مثل اللغة الموسيقية نفسها. «فبعدَ حدود فكرنا، تمتد مناطق لامتناهية تُخالِطُ فيها الهمسات عمليات عقلنا الفاهم؛ وهكذا، تأتي أمواج المحيط كي تتحطم على الصخور الصاخبة على امتداد سواحلنا. وتذكّرنا كلّ هذه الصور «بالشعور بسعة البحر» «sentiment océanique» في أعمال رومان رولان (Romain Roland)، وهو شعور يقارنه فرويد بعشق *Verliebtheit* الصبيان.

فهل علينا ابتداع صدى يحمل سِمة جيمس للشذرة الختامية في كتاب الرسالة لفتغنشتاين، من خلال الإيحاء بأن «ما لا يمكن التعبير عنه، يجب وضعه في قالب موسيقي»؟ وكان فتغنشتاين قد فكّر في هذا البديل تحديدًا، لكنه رَجَعَ عنه مباشرة بعد ذلك. ويبدو أن الإلحاح على خاصية تعذّر القول في التجربة الصوفية يُعارِضُ معيار الخِصْبِ الذي يَعُدُّهُ جيمس أكثر أهمية من أشكال الغيبوبة التي تقترب من الهستيريا وتقع في تخوم التنويم المغناطيسي. ويجيب جيمس من خلال ثلاث أطروحات عن مسألة مدى قدرة التجربة الصوفية، وهي «على العموم تجربة وحدة الوجود وتجربة التفاؤل، أو متخلّصة في الأقل من أيّ تشاؤم» (VR, 464)، على تأكيد صحة الوقائع التي تزعم أنها تحيلنا عليها.

1. وتستدعي الأطروحة الأولى السلطة غير المشروطة التي تتمتع بها التجربة، في الواقع ومن حيث المبدأ: فـ «الوعي المتصوف وعي متين» (VR, 465)، فهو الذي «يجعلنا مقبلين على الحياة!» 2. ولا يجعله هذا بمنأى

عن أيّ اشتباه وعن أيّ نقد، في الأقل لأنّ المتصوفة لا يحق لهم إملاء الكشف الذي يحدث لهم على أسماع من لا يحسّون به. ويطالب جيمس قرّاءه بالاحتراس من الشطط في الالتجاء إلى حجّة الإجماع البشري *consensus gentium*، أي إلى حجة الإجماع على أن الاسم يُحيل على المسمى، من خلال دعوتهم إلى مقاومة الأشكال السافرة أو المقنّعة التي تبتزُّ معطيات التجربة المباشرة، وهو ما يلجأ إليه نفر غير قليل من مرتادي المجالس الدّينيّة. وبالرَّغم من أننا نتوفَّر على مُسَوِّغاتٍ كافية لاعتقاد أنّ التجربة الصوفية هي التجربة الواحدة نفسها في كلّ المستويات وفي كلّ الأزمنة (وهذا شيء مستبعد جدًّا!)، علينا أن نستنتج من ذلك على أبعد تقدير «الافتراض المشروع» (VR, 465)، الذي يفيد أن المتصوفة لم يكن بإمكانهم أن يضلّوا الطريق وأن يصبحوا مغفلين على طول الخط؛ 3. والمسألة الحاسمة هي مسألة معرفة مَدى فتح أشكال الوعي «الأفق أمام حقائق من مستوى آخر، ونحن مخيّرون بين التسليم بها وإنكار وجودها، ما دامت تُوافِقُ حياتنا الباطنية» (VR, 464). وبالرَّغم من أن تجارب «الاتحاد باللّامتناهي، وتجارب الأمان والسكينة» (VR, 469) تظلّ مجرّد افتراضات لا يجوز التسرّع في تحويلها إلى بديهيات لا رجعة عنها، وهذه «النوافذ التي تطلّ على عالم أرحَبَ وأكمَلَ» (VR, 468) تتحدّى العقل الذي يرى العقلانيون أنهم غير مستعدين لرفعه، غير أن الذرائعي لا يَسَعُهُ إغفالُهُ.

## هل يستجيب الدّين لمطلب الانسجام المنطقي؟

يتبيّن من الفصل الذي يحمل عنوان «التأمل العقلاني» «Spéculation» أن جيمس قد توسّل بالتأمل الفلسفي، سعيًا منه إلى رفع هذا التحدّي، بعد أن تكرّم على الوعي الدّيني «برخصة اعتقاد افتراضاته» (VR, 469). وتظلّ المسألة الفلسفية بامتياز، عند جيمس، مسألة معرفة مدى استطاعة التأمل العقلاني الميتافيزيقي «ختم حدس الألوهية الذي يولّد نشوة النفس المتديّنة بخاتم الحقيقة» (VR, 471). هنا يتدخل المعيار الثالث في تقويم جيمس: الإشباع المنطقي الذي تُمدُّنا به الديانة أو الذي يتبيّن أنها عاجزة عن إمدادِنا به. وهو يرى، شأنُهُ شأنُ شلايرماخر، أنه «يتعذّر إنشاء علم اللاهوت داخل عالم لم يكن يعرف قطّ أي شعور ديني» (VR, 472). لكن إذا استعملت حجّة الترجمة *Dolmetschung* بنية

سيئة، فإنّها ستقود رأسًا إلى اللّاعقل. وهذا ما يتحقّق حينما يزعم القلب المتديّن الانفلات من «الغاية المثلى الأبدية التي يضعها العقل» الذي يستلزم «التوصّل إلى حقيقة تنطبق على كلّ الناس الذين يفكّرون»، لكنه بإزاء ذلك، يرخص لكلّ تجربة تستحقه «في الإقامة داخل الفكر الإنساني» (VR, 472).

وعندما تساءل جيمس: هل يمكنه أن يسمح للتجارب الدينية التي كانت موضوع بحثه الميداني، بالحقّ في الوجود، طرح تساؤلًا ينتمي إلى فلسفة الدّين، التي تفرّغت «لاستخلاص عموميات قد يسلّم الجميع بوجودها من كلّ الركام المختلط من التجارب الدّينيّة» (VR, 473). فليست فلسفة الدّين ولا علم الأديان على شيء، لولا المادة الخام التي تمدّهما بها التجربة الدّينيّة المباشرة. هذه هي التجربة التي يتعلّق الأمر بوصفها وتقويمها وتأويلها بَعديًا *a postercori*، لا قبليًا.

فهل يعني ذلك أننا ملزمون أن نرفض المسَوّغات التي يمليها القلب، دون الاحتفاظ بغير المعتقدات التي تحتكم إلى العقل، كما يطالب فيلسوف الدّين جون كايرد (John Caird) بذلك، أو ملزمون أن نُذَكِّرَ، كما يفعل نيومن (Newman)، بأن اللاهوت هو العلم الذي يجعل الله موضوعًا له، على النحو نفسه الذي نَعُدُّ فيه الجيولوجيا هو العلم الذي يجعل القشرة الأرضية موضوعًا له؟ يعترض جيمس عليهما بالقول بالحجّة التي تفيد أن «العقل المنطقي يشتغل داخل اللاهوت كما يشتغل في الغرام والوطنية والآراء السياسية، وفي كلّ أشكال الممارسة التي تحتكم فيها معتقداتنا إلى انفعالاتنا» (VR, 476). ففي البداية، يأتي الإيمان؛ أما مُسَوّغاتُ الإيمان التي يبتدعها علم الكلام الدفاعيّ، فهي لا تعدو أن تكون جزءًا من «خدمة ما بعد البيع» التي نخدم بها المعتقدات.

ويقتحم جيمس أبوابًا أصبحت مشرعة تمامًا منذ مجيء كانط، بعد أن ألقى جيمس نظرة عامة على صروح علم اللاهوت الفلسفي الموروث وعلى حجج النيوبيا، ليُثني في الأخير على مفكرّي إنكلترا وسكوتلندا وإيرلندا، الذين كانوا أكثر إدراكًا من الفلاسفة القاريين لوجود صلة وثيقة بين الفكر الإنساني وأنماط السلوك. وليس هدف هذا الثناء سوى وضع مذهب الذرائعية الفلسفية، كما عرّفه بيرس (Pierce) تحت وصاية كلٌ من لوك وباركلي وهيوم، وغيرهم. ورأى جيمس

أنّ الصفات التي يفترض فيها أنها تعرف خصائص إله الشعور الدّيني Dieu déiste لا تتوفّر إلّا على بعد ذرائعي يكاد يكون صفر اليدين. يتعلّق الأمر «بانتقاء صفات ثقيلة لا صلة لها بما تفتقر النفس البشرية إليه» (VR, 485). وهنا أيضًا، يتخذ وجه جيمس ملامح شلايرماخر الشاب: «بدلًا من الماء، نعطيك حجرًا. وإذا كانت معرفتنا بالله تُختزل في هذا الركام المختلط من الحدود المجرّدة، فيُحتَمَلُ أن تنتعش مدارس اللاهوت، لكن الديانة ستكون آنذاك قد اختفت من أعماق النفس البشرية» (VR, 485).

ويستخلص جيمس من ذلك أن الفلسفة التأملية العقلانية لدى هيغل تملك هي أيضًا حظوظًا ضعيفة جدًا في تأسيس الدِّين على أسس عقلية خالصة، كما هو شأنُ العقلانية العتيقة أيضًا. فهل معنى ذلك الإذعان لواقع «أنه تبقى لنا دائمًا مادة حميمية، لا تتوفّر على معالم محدّدة، لكن المشاعر تظلّ وحدها مؤهّلة لأن تُتَعرَّف» (VR, 491)؟ يرى جيمس أن الفلسفة لا تستطيع أبدًا تقديم خدمات إلى الدِّين إلّا إذا تخلّت عن التأملات العقلانية الميتافيزيقية، بُغيةَ التفرغ للنقد والاستقراء. وأخيرًا، على الفلسفة أن تتحوّل إلى تخصّص «علم الأديان»، حيث تتكوّن المادة الأوّليّة فيها من التجارب الشخصية للأفراد، وتتعامل مع هذه التجارب بصفتها فرضيات عمل. لكن كنه المسألة يظلّ مرتهنًا بمعرفة ألّا يبيع الفيلسوف روحه، عندما يطالب بأداءِ دور بائع خدمات في خدمة الدِّين، أو دور حكم أعلى يحتكم إليه المؤمنون المنتسِبونَ إلى شتى الديانات.

إن التوجّه الذرائعي في كلّ بحثه الميداني، الذي يفيد أن «المذهب الأكثر خِصْبًا مذهب مُحِقٌّ بامتياز» (VR, 495) يقود جيمس إلى تثمين الثمرات العملية للحياة الروحية على نحوٍ إيجابيٍّ جدًّا، دون أن يكتفي بخلع قيمة جمالية، فحسبُ، على علوم العقيدة التي تحوّل الإيمان الدِّيني إلى نظرية. إذ تماثل علوم العقيدة «البخّور الذي يقرّبنا من الآلهة، وقد تكتسي أبهى حلل الجلال ما دامت أكثر استعصاءً على الفهم» (VR, 495). صحيح أن جيمس يسلّم بأن «المخيّلة المأخوذة بالبهاء لا تملك الاكتفاء بديانة ذاتية حميمية» (VR, 496)، لكن ذلك لا يعدو أن يكون مجرّد تنازل بسيط نتنازل به لمظاهر ضعف الحيوان الاحتفالي الذي يرقد في كلّ واحد منا.

وتتعلّق المسألة الحقيقية بحكمة وجود الممارسات الدِّينيَّة والقربان والاعتراف والصلاة. وتشكّل الصلاة، خاصّةً، «جوهر الديانة العملية» (VR, 500). وسيصبح الحكم على قيمة الدِّين ملزمًا، عاجلًا أو آجلًا، أن يطرحَ السؤال المتعلّق بقيمة الإيمان أو عدمه من خلال جدوى الصلاة. و«يؤكّد المؤمن أن شيئًا ما يأتي إلى الوجود بفضل الصلاة، وهذا ما لا يتأتّى تحقيقه لولاها. إذ تخرج طاقة مستترة إلى السطح بفضل الصلاة، داخل الذات أو خارجها» (VR, 502). لكن، أيُعَدُّ جيمس على حق حينما يرجع إلى هذا النبع السرّي الذي تنهل منه كلّ أفعاله، أم يُعَدُّ هذا النبع مجرّد سراب؟ ومن أجل تعزيز أطروحته، يورد جيمس مُجَدَّدًا أطروحته عن معجزة الحلّ الإلهي *deus ex machina* في «الوعي القريب من الشعور»، وهو مَعينٌ لا ينضب في الظاهر من الأفكار التي لا يعلوها غبار ومَعينٌ كذلك من الطاقات المستترة.

وتتضمّن خاتمة الكتاب إجابة جيمس عن مسألة قيمة المعتقدات الأساسية الثلاث التي يبدو له أنها تشكّل خلفية كلّ حياة دينية أصيلة: الاقتناع بأن «العالم لا يشكّل إلّا جزءًا من كون محتجب وروحاني، وهذا هو مصدر أهميته»؛ والتأكيد الذي يفيد أن «الغاية التي يرومها الإنسان هي الاتحاد الحميمي والمتناغم بهذا الكون»؛ واعتقادُ جدوى الصلاة (VR, 523). والبصمات الذاتية الإيجابية التي تخلّفها هي: «نكهة جديدة تنضاف إلى الحياة بِصفتها نعمةً خالصة، وتخلق حَماسةً غنائيَّةً أو روحًا بطولية مندفعة»؛ و«الأمان والسلم الباطني الذي ينبعث نحو الخارج بفضل إشعاعات الحب» (VR, 524).

ويعترف جيمس للديانات بما تمنحه للأفرادَ: فلا يمثّل تنوّع الديانات لعنة، بالمعنى نفسه الذي لا يشكّل به تضاعف عدد الأفراد واللغات لعنة كذلك. ويستنتج من ذلك ضرورة مساءلة كلّ شهود العقيدة الذين يتحدّثون «عن سابق علم» باسم تجربتهم الذاتية التي لا سبيل إلى تفنيدها. ولا يمكن أيَّ علم أديان أن يعوّض أبدًا التجربة الحيّة، سواء أكان ذا مصدر فلسفي أم لا: فَـ «المعرفة والحياة شيئان اثنان: تلك لا تتضمّن سوى الحياة التي تتضمّنها وتشعر بخفقان الحياة بداخلها» (VR, 526).

ويجعل جيمس كبلوندل (Blondel) «الاهتمام المحموم الذي يوليه المرء

مصيرُهُ الشخصي» (VR. 528) عصب كلّ حياة دينية. ولا شكّ في أن هذا الاهتمام قد يتخذ مظاهر متعدّدة داخل التاريخ، لكننا لا نتصوّر أبدًا أنه سيختفي إلى الأبد. وعليه، لا بدّ لنا من أن نرفض الحجّة التي مفادُها أن الدِّين ليسَ سوى ظاهرة ثقافية تسير في خط مضاد لمنطق التاريخ، أو ليسَ سوى رواسب فولكلورية لحقبة ثقافية أصبحت اليوم في طيّ النسيان. ويرى جيمس أن إرادة إقصاء الزاوية الشخصية في التجربة البشرية، بدعوى الموضوعية العلمية، لا تُفصِحُ عن غرور فحسبُ، بل تُعَدُّ كذلك خطأ فلسفيًا، بالرُّغم من أن الموقف الموضوعي، وهو موقف لا ينظر في جوهره إلى الأشياء من زاوية شخصية، سلاح فعّال يحمينا من تشبيه الله بالذات البشرية ومن استيهامات الخيال. وترجع إرادة الإقصاء هذه إلى أننا نُغفِلُ أن «الواقع الحيّ لا يتألف إلّا من تجارب فردية». ويضيف جيمس بلهجة ساخرة: «عندما ندرس العالم ونُغفِلُ تطلّعات الأفراد ومشاعرهم المختلفة، ربّما لا نختلفُ في ذلك عمن يكتفي بتقديم لائحة الوجبات، بدلًا من تقديم الوجبة نفسها. ولا يرتكب الدِّين هذا الخطأ» (VR, 537)! من هنا يستمدّ نتيجته الأولى الإيجابية: «يجب لزومًا على الدِّين الذي يتمثّل موضوعه في المصير الفردي، كما يظلّ على صلة بالوقائع الوحيدة المطلقة التي نستطيع لمسها، أن يؤدّي دورًا أبديًا داخل الحياة الإنسانية» (VR, 541).

ونستنتج من ذلك وجود تساؤل مطروح مباشرة على الفيلسوف، يتعلّق بمعرفة مَدى حَملِ الدِّين رسالة كونية متعلّقة بمصير الإنسان. ويرمي جيمس إلى استخراج النواة المشتركة التي تشكّل الخلفية التي ينبني عليها «العالم المزركش من التجارب الدِّينيَّة الملموسة» (VR, 542). ويتمثّل هذا العالم في المشاعر والفعل، لا في متون علوم العقيدة المشيّدة التي يبنيها العلماء وهي علوم متباينة بينَ ديانة وأخرى. مرة أخرى، يهدينا تولستوي سواء السبيل: فالإيمان هو الذي يمنح الإنسان أملًا في الحياة. «أن تصبح مستعدًا للأشياء الكبيرة، وأن تحسّ بأن العالم مؤهل تأهيلًا عجيبًا لانبثاقها، قد تكون هذه هي البذرة غير المتخصّصة التي تؤدّي إلى إزهار معتقدات أكثر تعقيدًا» (VR, 543). ولا يختفي هذا الإحساس نهائيًا من سطح البسيطة، كحُبّ الحياة.

ويمثّل «الإحساس بأن شيئًا ما بداخلنا لا يوجد على ما يرام» (VR, 545)، كما يمثّل التطلع إلى الخلاص، مهما يكن تعبيره العَقدي. وينتبه الإنسان، مع

ازدياد التطلّع إلى حياة أفضل، إلى أنه معنّي «بكائن ما يتصرّف في الكون بمعزلٍ عنه، وبكائن قد يأخذ بيده، ويدنو منه لأنه خير ملاذ له ممّا يُعَرِّضُ وجوده السفلي للهلاك» (VR, 546).

وإذا كانت هذه العبارات تسمح بتجاوز فرضية بقاء الدِّين المحنط، فإنّها لا تقدّم إجابة شافية عن صحة هذه المعتقدات الأساسية. فهل يحق للفلسفة البتّ في وجود وطبيعة هذا الكائن الذي «يعلو ولا يعلى عليه» *«Id quo majus»* والذي يستهدفه كلّ اعتقاد ديني؟ على فلسفة الدِّين التي لا تنفصل عندَ جيمس عن «علم محايد للديانات» (VR, 547) أن تكتفي بصياغة فرضية مقبولة في العالم بأسره: فَـ «بصرف النظر عما هو موجود فيما ـ بعد حدود الوجود الفردي الذي له صلة به داخل التجربة الدِّينيَّة، فإن الكائن 'الأكبر' جزء أساسيٌّ من الحياة القريبة من الشعور، فيما ـ قبل حدود الوجود الفردي» (VR, 549). ونستطيع القول إن «الشعور بالالتحام بقوة عليا ليس مجرّد رؤية تتراءى لنا، بل هو عين الحقيقة» (VR, 549)، حتى في الحالة التي نلتزم فيها حدودَ المحايثة، بناء على ما يوجبه المذهب الإمبيريقي.

ويعلم جيمس جيدًا أن كلّ اعتقاد ديني فعلي لا يكتفي بتأكيد أن «الأنا الواعي لا يشكّل إلاّ شيئًا واحدًا مع أنا أكبر يستمد منه خلاصه» (VR, 551). وفي كلّ مرة، ترد علينا «اعتقادات» إضافية «surcroyances» نستنبِتُها في داخل الاعتقاد الأساسي. وهناك أشياء كثيرة تظلّ مرتهنة بالطريقة التي نفهم بها الصِّلة التي بين الاعتقاد الأساسي و«الاعتقادات الإضافية». أفتَدخُلُ هذه الأخيرة في منزلة تشبه منزلة الحواشي والبواقي *parerga* لدى كانط، أم تأتي كي تغني الاعتقاد الأساسي نفسه، من خلال تأويله بِمعنًى خاص؟

ويختتم جيمس كتابه بإعلان موقف لا يتوقعه منه أحد، بعد أن أطلع قرّاءه على «الاعتقاد الإضافي» الوحيد الذي يكتشفه بداخله ويُوافِقُ الذرائعية الفلسفية: «كلّ ما أعلمه وكلّ ما أحسّ به، يجنح إلى إقناعي بوجود عوالم أخرى خارج عالم تفكيرنا الواعي، نستمدّ منها تجارب قادرة على إغناء حياتنا وعلى تغييرها؛ وبالرُّغم من أن الحياة الإنسانية تظلّ على العموم متميّزة من هذه القوى التي

تتجاوز العالم، توجد لحظات تخترقها فيها» (VR, 560). وما يعترف به شخصيًا، هو أن هدفه القاضي بإعادة الاعتبار إلى الصورة المبتذلة لما فوق الطبيعة يماثل فعل رجل «يفتح بابًا ويتكئ عليه مباشرة، مخافة أن نُغلِقَهُ عليه» (VR, 556).

## أسئلة

هل يوجد مُسَوِّغٌ يستدعي إعادة قراءة كتاب تعدّد وجوه التجربة الدّينيّة *Varieties*، بصفته كتابًا مؤسسًا لفلسفة الدّين، بعد مرور مئة سنة على نشره؟ ربما حان وقت إعادة تقويم إسهام جيمس في فلسفة الدّين المنتمية في القرن العشرين، كما أبرز شارل تايلر (Charles Taylor) ذلك، في محاضراته التي ألقاها بجامعة فيينا، لِمناسبة ذكرى مرور قرن على «محاضرات جيفورد» التي كان جيمس قد ألقاها.

ولا يكاد المناخ الفلسفي الذي يهيمن على مشهد القرن العشرين الذي نودّعه يلتقي المناخ الفلسفي الذي أحال جيمس مستمعيه عليه في محاضرات ما بينَ عامَيْ 1901 و1902 في قاسم مشترك. فقد اختفى المذهب الوضعي واختفت المادية الطبية التي أراد محاربتها، أو تعرّضا لتغيّرات أفقدتهما معالمهما المميّزة تقريبًا. ونستطيع أن نقرّر الشيء نفسه تقريبًا بشأن علم النفس وأسئلته لِلفلسفة. إن الدّراستين الألمانيتين الجديدتين[10] اللتين تفرّغتا لمشكلة الصّلات القائمة بين الفلسفة والدّين، قد أغفلَتا إيراد إسهام جيمس، كما يشير إلى ذلك ماتياس يونغ (Matthias Jung)[11]؛ ولا سيّما أن ما يُثير اهتمامنا هو أن جيمس من الكتّاب الذين كان ينوي هايدغر «تفكيكهم» منذ سنة 1922[12]، إلى جانب مونستربرغ

(10) K. SACHS-HOMBACH, *Philosophische Psychologie im 19. Jahrhundert. Entstehung und Problemgeschichte*, Fribourg-Munich, K. Alber, 1993; N. D. SCHMIDT, *Philosophie und Psychologie, Trennungsgeschichte, Dogmen und Perspektiven*, Reinbeck, Rowolt, 1995.

(11) Matthias JUNG, *Erfahrung und Religion*, p.152.

(12) Martin HEIDEGGER, Ga 59, p.165.

لقد أمْدَتْ المراجعة التي خص بها كتاب فاينغيرتنر G. Weingärtner عن الوعي القريب من الشعور منذ عام 1912 هايدغر بمناسبة سانحة لإعلان تحفظه على ذرائعية جيمس المتهم بكونه من الملهمين الأساسيّينَ للحداثة. راجع:

Ga 16, *Reden und Zeugnisse und andere Zeugnisse eines Lebenswegs*, p.18-28.

(Münsterberg). وقد يتولّد لدينا انطباع مفادُهُ أنّ البرنامج الأوّلي للتفكيك كان يتعلّق تقريبًا بتحديدِ الصّلة بين الفلسفة وعلم النفس، إذا أضفنا إلى ذلك أن الكاتبين الآخرين اللذين كان يستهدفهما كذلك في حربه المعلنة هما ديلتاي (Dilthey) وناتورب (Natorp)!

فهل يغيِّر ظهور إنسان «الجهاز العصبي» «neuronal» المعطيات كلّيًا؟ فإذا سلّمنا بما يقوله جان بيير شونجو (Jean-Pierre Changeux)[13]، فلن يحوم أدنى شكّ حول الجواب. ولكننا قد نتساءل: ألا تحتفظ الحجج التي يوجّهها جيمس إلى «المادية الطبية» المنتمية إلى عصره بكلّ قوتها أمام الأشكال الجديدة للنزعة الاختزالية الناجمة عن علوم الأعصاب؟

وعلينا ألّا ننسى أننا قد نستحضر «المادية الطبية» لتسويغ المعتقدات الدِّينيَّة. وقد دافع باحثان من جامعة بنسيلفانيا، هما خبير الطب العقلي وعالم الأنثروبولوجيا أوجين داكيلي (Eugene D'Aquili) وعالم وظائف الأعضاء العصبية أندريو نيوبيرغ (Andrew Newberg)، مؤخرًا عن أطروحة تفيد أن المخ البشري مهيّأ وراثيًا لتشجيع المعتقدات الدِّينيَّة، في كتاب ذي عنوانٍ مثير: لماذا لن يختفي الله من الوجود *Pourquoi Dieu ne disparaîtra pas*. قد تكون هذه الأطروحة خطوة أولى في طريق إنشاء تخصّص جديد يحمل عنوان «علم اللاهوت العصبي»، وهي خطوة ربّما لا يجد بعضهم حرجًا في أن يَخْطُوَها بكلّ اطمئنان، مُغفِلًا كلّ نقاط الضعف التي تشوب هذا التصوّر.

ولا تظهر أهمية القراءة الجديدة لجيمس، ولو كانت قراءة «تفكيكية»، إلّا إذا امتنعنا عن رفض كلّ مقتضيات الذرائعية دفعة واحدة دون تمييز، بدعوى أن الذرائعية، من منظور الرسالة البابوية المناهضة للحداثة *Pascendi*، نعمة في طياتها نقمة وتخرج كلّ ويلات الفلسفة التحديثية من عباءتها. وليس هناك ما هو أيسر من أن نقدّم صورة مضحكة للتصوُّرِ الذرائعي للحقيقة. ففي ملحق كتاب الذرائعية *Pragmatisme* عرض جيمس نفسه لائحة مذهلة تضمّ مظاهر سوء الفهم التي تعرّضت لها أطروحاته التي تقدّم بها. ويوجّه تنبيهًا إلى المعترضين المحتملين

(13) Jean-Pierre CHANGEUX, *L'Homme neuronal*, Paris, Fayard, 1983.

عليه، فيقول: «لا شكّ في أن أفكاري معرّضة بسهولة للتفنيد، لكن قبل أن نُقدم على تفنيدها، علينا أن نأخذها على وَفْق الصورة التي وضعتها لها» (P, 273). ولم يخامره قطّ أدنى شكّ لحظةً واحدة في أنّه لا يوجد موقف فلسفي أفضل تجاه الدِّين من موقف الذرائعية الذي يستطيع وحده منحه روحًا وجسدًا، وهو يخلع عليه «ما على أيّ مبدأ حيازته حتى يتحوّل إلى واقع ملموس: وقائع تقع في دائرة سيادته» (VR, 560).

فلنفترض نتيجة لذلك، ونحن نُبدي قدرًا لا يستهان به من التسامح، أن كلّ خصوم جيمس قد أخطؤوا الهدف، سواء الذين رأوا ذرائعيته مجرّد نسخة جديدة من الوضعية، والذين اتهموه بالإغراق في المذهب العملي activisme، دون أن يحسن تقدير البعد الحقيقي الذي تكتسبه النظريات أو اتهموه بالانغلاق داخل التناقض الإنجازي نفسه الذي وقع فيه السوفسطائيون، أو ارتابوا في كونه يرمي بنا رأسًا في حضن «أناوحدية» «solipsisme» لا علاج منها. فما الأسئلة النقدية التي نستطيع توجيهها إلى جيمس وإلى تلامذته المعاصرين، (دون أن تتخذ شكل إبطال بمعناهُ الكامل) ؟

1. وقد يكون من المناسب الكشف، في البداية، عن الفرق بينَ ذرائعية جيمس ونظيرتها لدى ديوي (Dewey) وبيرس. ويتجلّى أحد أوجه أصالة جيمس (وهو كافٍ للحديث عن «ذرائعية ذات وجه إنساني») في أنه يسعى إلى إطلاعنا على «عالم مفعم بالوعود». إذ تعبر ذرائعيته عن فلسفة متجهة صوب المستقبل. فمن هذه الزاوية، وكما بيّنت من قبل، تندرج فلسفة الدِّين لدى جيمس في أفق السؤال الكانطي: «ماذا يحق لي أن أرجوه؟» ويمثّل الأمر القطعي الآتي خلفية عددٍ كبير من تأملاته: عدم إلقاء نظرة إلى الخلف، بل إلى الأمام (P, 252). وتُلمِحُ بعض الصيغ المستعملة لديه إلى أننا أمام صراع أمزجة أو ذهنيات بين من ينظر تلقائيًا إلى المستقبل ومن يستند إلى الماضي (P, 254).

وإذا التزمنا هذا البديل الصعب في عموميته، أفلا نجد مصابيح التقدّمية القديمة تواجه الاتجاه المحافظ، والعكس صحيح؟ وعندما يؤكّد جيمس أنّ البديل الصعب، من منظور ذرائعي، «يدور حول الفكرة المتعلّقة بمصير العالم، وبما يحويه من إمكانات لذاته» (P, 254)، يُمِدُّنا من غير قصد بإمكان تجاوزه.

فسأقول، مستعملًا معجم غاينهارد كوزيليك (Reinhort Koselleck)[14] إنّ الأمر يتعلّق بفهم الشروط التي تسمح لفضاء التجربة الانتظار التوقّع بالاستمرار في الالتقاء في مفترق الطرق. ويطرح ريكور في الوقت نفسه سؤالًا حاسمًا في سبيل تحليل الوعي الدِّيني الذي يستحق أن يثير انتباه الذرائعيين، عندما يعرّف رسالتنا الأخلاقية والسياسية بالعبارة الآتية: جعل تجاربنا أكثر انفتاحًا وانتظاراتنا أكثر دقة[15].

2. وتظلّ أشياء جمّة مرتهنة هنا بطريقة فهم هذا «العالم المفعم بالوعود» الذي لا يكفّ جيمس عن استدعائه بعبارات تكشف عن انبهاره أمام «ظهور بعض الأشياء الجديدة داخل العالم» (P, 118). فهل هذا مُسَوِّغٌ كافٍ للانتقال بسرعة كذلك من السؤال «الذي يُعَدُّ عندنا مسألة حياة أو موت»: «ما الصورة التي سيكون عليها العالم؟ وما الذي يجب على الحياة أن تتحوّل إليه، وما الوجه الذي عليها أن تتخذه؟» (P, 122) إلى فكرة «الخلاص» الدِّينيَّة؟ يبدو أن جيمس لا يغدو قادرًا على خلع معنى على هذا المفهوم إلّا من خلال استعمال «تصوّر ارتقائي مشجع» يرى أن خلاص العالم «شيء ممكن قد يصبح محتملًا يومًا بعد آخر مع تضاعف الشروط المتوافرة لتحقيقه» (P, 257). وتمكّن هذه الثقة الإنسانية العمياء جيمس من التقدّم إلى الأمام داخل مياه المستقبل العميقة، دون أن يفقد الحسّ الواقعي.

3. ويؤكد إميل بوترو (Emile Boutroux)، في مقدّمته للترجمة الفرنسية لكتاب تنوّع وجوه التجربة الدِّينيّة *Varieties* الصادرة سنة 1905، الصّلة الوطيدة التي يقيمها جيمس بين فلسفة الحياة والفلسفة الدِّينيَّة والصحة العقلية. وهو يجعل الأولوية للإلحاح على الحياة وعلى خاصّيتها المباشرة. إذ «ينطلق كلّ شيء من النفس التي تحسّ ومن العقل الذي يرى» (VR, 7)، من خلال النهل من مَعين الإدراك المباشر. ويتساءل بوترو بكثير من الاندفاع، مع إهمال التصريح على صعوبات تطبيق هذه الخطة العملية: «ما المهمّة التي تستحق أن ينهض لها علم النفس بكلّ

---

(14) Reinhart KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1985.

(15) Paul RICOEUR, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Éd. du Seuil, 1984, p.313, 339.

الحبّ أكثر من مهمّة الحياة نفسها، انطلاقًا من مصدرها العذب والمتدفّق، بدلًا من أن ينهض للمذاهب والعبارات المسكوكة، وهي بقايا الفكر والعمل!» (VR, 8).

4. وبالرّغم من أن اسم شلايرماخر لا يرد أبدًا على لسان جيمس، تقترب كثير من الأفكار التي يدافع عنها في مقالات في الدّين. وقد يصبح السيل الهائل من الشهادات التي تعزّز دراساته مثالًا تأكيديًا لبعض أطروحات شلايرماخر. ويسعى جيمس إلى فهم الوقائع الدّينيّة من خلال الغوص عميقًا في معين التجربة الفردية التي هي أكثر خصوصية، من خلال وضع الحياة الدّينيّة باستمرار على محكّ الاختبار، كما فعل صاحب المقالات من قبل، ثم ساباتييه (Sabatier) من بعده.

ويفرض ذلك على جيمس إهمال الجوانب المؤسسية للدّين داخل مؤسسات النفاق الاجتماعي mauvaise extériovité، حيث لا يخرج شيء عن رهانات السلطة. ويذهب إلى درجة عدم الاكتراث لأيّة دلالة دينية جوهرية تخلع على الأنشطة الثقافية التي تدخل في نطاق «الفنّ العملي بغيةَ التثبُّت من رِضا الآلهة». ويتبنى جيمس مقولة هيراقليطس: «لن تصل أبدًا إلى نهاية الطرق التي تسبر فيها النفس، ما دامَ لَها عقل باطن عميق»، من خلال حصر تفكيره في «الوعي الإنساني بكلّ امتيازاته وبكل مآسيه ونقاط ضعفه» (VR, 57).

وإذا كان هذا المبدأ يفصح عن غاية مقاربة تريد التهرب من مزالق النزعة الاختزالية، فقد نتساءل: هل تستجيب كلّيًا لمتطلّبات فلسفة الدّين الحريصة على «إنقاذ» كلّ مظاهر الظاهرة الدّينيّة؟ وهل يكفي إقصاء الصور الخارجيّة للدّين على نحوٍ منهجي، من خلال تفضيل الدّين الذي يتكلّم «من القلب إلى القلب، ومن الروح إلى الروح» على نحوٍ أحاديّ الجانب؟ وما المعنى الذي نخلعه على الأطروحة التي تقضي بأن «الأفعال التي تنتجها هذه الديانة الحميمية أفعال شخصية وليست طقوسًا» (VR, 57)؟ ونظهر مرّةً أخرى على السطح الأسئلة أنفسها التي طرحناها من قبل بشأن شلايرماخر.

ويرى جيمس أنّ «الديانة الجديدة عند ظهورِها تُشبِهُ تائهًا ليس له مكان يأوي إليه ويُريح فيه رأسه، حتى تستطيع إحداث مفعول في النفوس» (VR, 145). وبالرّغم من أن إلماغ جيمس إلى عبارة من الأناجيل الإزائيّة ليس خافيًا على

أحد، «أما ابن الإنسان، فليس له مكان يسند إليه رأسه» (Mt 8, 20)، أتساءل: «هل تستطيع الفكرة التالية النجاح في مواجهة الفحص الموضوعي لوقائع تاريخ الأديان، وهي فكرة وجود «صراع متواصل بين بعض المندفعين ممن تتملّكهم عصبية مقدّسة، وبين جمهور عريض من الأتباع ممن يَعُدُّونَ الدِّين وجبة هادئة وهم أكثر تشدّدًا في التمسّك بتقاليدهم من تمسّك السواد الأعظم من غير المتديّنين بكفرهم» (VR, 145)؟ إذ لا يتقدّم يسوع أمام أتباعه في صورة تائه متديّن، وفي صورة خُنفوس (hippi) قبل الأوان؛ فهو يكلّمهم بسلطة *(exousia)* أكبر من سلطة الأنبياء (Mc 1, 27).

5. ويتساءل بوترو: «هل يمكن عدّ الأديان من قبل ومن بعد، الأديان مجرد بقايا من الماضي، وثمرة الطاقة الهائلة التي تبذلها المخيّلة عادة من أجل مواكبة أوجه تقدّم العقل؟» (VR, 10) ألا نزالُ محقّين في طرح السؤال نفسه، أم يتطلّب صياغة جديدة للحدود المكوّنة له؟ وبالرَّغم من أن بوترو يُقِرُّ التفريقَ الأساسي بين الأحكام الوجودية التي تتعلّق بالأصل؛ والأحكام الروحية المتصلة بقيم الظواهر، يتساءل: أَلَم يكن على حكم القيمة أن يُراعيَ ادّعاءات صدق القضايا العقدية: «يعني موت العقائد موت الديانات: وما يأتي بعد ذلك يدخل في باب النظام المعتاد والاحتضار المرتعش» (VR, 12). هل يكفي التذكير، من أجل دحض الاعتراض، بأن سقوط نظرية الجاذبية لدى أرسطو لم يمنع الأجسام من السقوط؟

لا شكّ في أن جيمس كان على حق في تفريقه بين الأحكام الوجودية وأحكام القيمة، مؤكّدًا مثلًا أن نتائج النقد الكتابيّ لا صلة لها بالقيمة التي نُضفيها على هذا الكتاب بصفته مصدر الوحي. لكن ظهور كتاب رسالة في اللاهوت والسياسة *Tractatus theologico-politicus* لـ اسبينوزا كان إيذانًا بأن هذا النوع من التفريق أصبح، يومًا بعد آخر، إشكاليًا أكثر.

6. وما يوجّه قسمًا كبيرًا من تأملات جيمس هو التعارض بين التفاؤل السطحي والنفوس المعذّبة. فهل صعود نجم أفكار ما بعد الحداثة علامة على عودة تفاؤل مرح وأكثر تفاعلًا مع الخاصّية المضحكة لمن يتزيّون بلباس الأهمية الوجودية، كما كان الحال مع جيمس؟ ويَقْرُبُ مبدؤهُ الفلسفي الأساسي من مبدإ

كيركيغارد: «بالرَّغم من كلّ المظاهر، ليس كلّ شيء عبثًا داخل الكون» (VR, 66). ويبدو أن بعض المعارضين الجذريين للأصولية مستعدون لإقرار التوجه الشكّي الذي انتهجه إرنست رينان (Renan) الذي يصرّح «بأننا قد نتقبّل مكرهين فقدان فوائد استثماراتنا الإيجابية، لكننا لا نريد الظهور بمظهرٍ مضحك حينما نخلق انطباعًا مفادُهُ أنّنا نعتمد عليها أكثر مِمّا ينبغي»[16].

أمّا عندَ جيمس فيُبَتُّ في المسألة في أرضية أخرى مختلفة كلّيًّا، وهي أرضية تصويب الممارسة orthopraxie، أي في أرضية النتائج الدِّينيَّة. وأقول إن ما يجعل التجربة تحمل معنى عند جيمس، بل يجعلها تجربة صحيحة، من خلال استلهام لازمة مأثورة عن فتغنشتاين، بعد إدخال تعديل عليها، هو الثمرات التي تحملها، والبصمات التي تخلّفها في الحياة، لا جذورها. والتجربة الدِّينيَّة حقل متميّز للتثبُّت من هذا التصريح. ألا يدعو إنجيل يوحنا أتباع يسوع إلى «عمل الحق» (Jn 3, 19-21)، على النحو الذي لا يكفّ بلوندل (Blondel) عن تذكيرنا به في كتاب الفعل *L'Action*؟ لكن هل يعفينا التصوّر الذي يرى أن العبرة بالخواتيم conséquentialisme والذي لا يكفّ عن التذكير بالحجّة التي تفيد أننا نحكم على الشجرة بناء على ما تثمره من فاكهة، من طرح إشكالية الصلاحية النظرية للقضايا الدِّينيَّة؟

7. ويمتلك جيمس إحساسًا عميقًا بحدود منهجيته، وهي منهجيَّة يعرّفها انطلاقًا من هاجس «جمع كلّ الوقائع السيكولوجيَّة التي قد تحمل دلالة دينيّة، دون أن يقحم أي تصوّر قَبْلي». لكن، ألا يستتبع جمع الوقائع هذا، الذي ينهض له في القسم الأول من الكتاب، الإقدام على تأويل مسبق؟ ويُزادُ على ذلك هدف «تكويننا حكمًا جزئيًا على كلّ جزئية من جزئيات الحياة الدِّينيَّة، مستفيدين من مساندة أكثر أحكامنا الفلسفية المسبقة ترسّبًا، ومن دفعة غرائزنا الأخلاقية، وحسّنا السليم بوجه خاص. وتستدعي هذه العبارة التي تختصر المنظور الرئيس الموجود على امتداد الجزء الثاني من الكتاب، مفاهيم تتطلّب مزيدًا من الإيضاح.

---

(16) Ernest RENAN, *Feuillets détachés*; VR, 65.

وينهي جيمس بحثه بالقول: «نُدين هذا الصنف من الديانات على نحوٍ إجماليٍّ، وبناء على مجموع أحكامنا الجزئية، والعبرة بالثمرات في دين آخر» (VR, 370). وهو لا يخفي أبدًا عن قرّائه ضعف هذه «الرؤية الإجمالية»، ولا واقع أن الأحكام المسبقة الفلسفية والغرائز الأخلاقية والحسّ السليم، وهي كلها تحرّرنا من مذهب إمبيريقي محدود الأفق، تمثّل هي أنفسها «ثمرات تطوّر إمبيريقي لا ينتهي» (VR, 371). ويبدو الأمر كما لو أن التطوّر الأخلاقي الذي عرفته الإنسانية يجعل بعض التمثّلات الدِّينيَّة شيئًا فشيئًا متجاوزة، بما يحوّلها إلى خَواءٍ. فَـ «صوت التجربة الإنسانية هو الذي يتعالى بداخلنا وهو الذي يحكم ويُدينُ كلّ الآلهة التي جرّدت من أمجادها القديمة، لأنّها عقبة تقف حجر عثرة أمامنا في الطريق التي نحسّ بأنّ علينا السير فيها. والنتيجة هي أن التجربة، بمعناها العام جدًّا، هي نفسها التي تختلق هذه المعتقدات المنفيّة ces incroyances، والتي كان يبدو أنها مُعارِضةٌ للمنهجيَّة التجريبية» (VR, 374).

وسنحمّل التجربة ما لا تحتمله حينما نَكِلُ إليها مهمة إنتاج خطاب أخلاقي بشأن ما هو مقبول وغير مقبول، ولو سلّمنا كما سَلَّم جيمس بأن لكلّ عصر «معتقده الممكن» و«معتقداته المنفيّة غير الممكنة». فمن جِهة، يظلّ هذا التصوّر مشروطًا بقدر من «الارتقائية» التطوّرية، التي لا تتخيّل جديًّا إمكان التراجع القهقرى إلى الوراء في اتجاه الهمجيَّة؛ ومن جهة أخرى، لا يريد استخفاف النخبة الطاهرة بمظاهر الدِّين الشعبي الاعتراف بأن المجتمع التجاري لا يكفّ عن إنتاج أدواته التزيينيَّة التي تتحوّل إلى سيف ذي حدّين، مع كلّ ما يحيط بالدِّين الشعبي من مواكب الشموع ومن أزياء دينية مثيرة ومن طقوس العبادة ووسائلها المختلفة، وما إلى ذلك.

8. ويستبق جيمس اعتراضًا كبيرًا يوجهه إليه الخصوم، عندما يعترف بأن المنهج الذرائعي قد يتخذ صورة شكّية مقنّعة. ولا تعني الخاصّية الاحتمالية التي تتخذها الحجج التي يقدّمها أنه يريد «ركوب أهوال بحر الشكوك برحابة صدر» (VR, 376). وخيرٌ لنا، في مجال لا يعرف يقينًا لا يخطئ، أن نُسلم قيادنا لقائد سفينة محنّك، وهو يمخر عباب البحر، مستعينًا في ذلك بالعين المجرّدة، من أن نَأمَنَ عالمًا دوغمائيًا على أنفسنا، وهو الذي لا يحسن تقدير أهوال العبور. بهذا المعنى يقول جيمس: «من يعترف بضعف جودة الأداة بين يديه، ومن يُراعِ ذلك

خلال مناقشة ملحوظاته، يملك حظوظًا وافرة للوصول إلى الحقيقة أكثر من الشخص الذي يعتقد أنه معصوم لا يخطئ» (VR, 376).

9. وعندما أقام ماتياس يونغ (Mathias Jung) مقابلة شمولية بين التصوّر الهيرمينوطيقي للتجربة لدى ديلتاي والتصوّر الذرائعي لدى جيمس، وضع إصبعه على أحد أضعف الجوانب في المقاربة الذرائعية. إذ لا يتوصّل جيمس إلى ملء الهوّة التي تفصل المعتقدات الدِّينيّة المشتركة داخل الجماعة عن المعيش الدِّيني لدى الفرد الواحد، حينما أغفَلَ الصور المؤسّسية التي يتخذها الإيمان الدِّيني على نحوٍ شموليّ، وحينما أهمل إهمالًا كلّيًا امتداد الإيمان داخل الصور الرمزية التي يطلق عنانها(17). وتظهر الصعوبة نفسها على السطح عندما يتعلّق الأمر بتحديد المضمون الفكري الكيفي في التجربة الصوفية. إذ «لا يستطيع» الإدراك المباشر '*direct acquaintance*' أن يصبح ألفة لِشيءٍ ما إلّا بعد التوفُّر على علمٍ بشيء ما '*knowledge about*'» (ibid., p.249). وسيصبح الإخفاق مآل أدنى محاولة لصياغة ادّعاء الصدق الذي ترفعه التجربة الدِّينيَّة، من خلال تسوية الظواهر الصوفية بالإدراك المباشر. يتعلّق السؤال الحقيقي بمعرفة نظرية التجربة القادرة على تأسيس إمكان الإيمان بشيء ما.

10. فهل أصبح واجبًا «تفكيك» جيمس، كما يدعونا هايدغر إلى ذلك؟ أجيب دون مواربة: نعم بلا شكٌ، على ألّا ننسى أن التفكيك لا يعادل الهدم، بل يعادل محاولة الكشف مُجَدَّدًا عن المشكلات الأصلية المتضمّنة في الصروح النظرية التي يُعليها مفكّر ما. ويصبح السؤال الأول الذي قد نوجّهه إلى جيمس بعد تطبيق هذه التعليمات العملية عليه هو: ألَم يكُن واهِمًا في اعتقاده أنّ بعض الكائنات قادرة على الإفصاح عن أفكارها ومُسَوّغاتها؟ ومَن المسؤول عن ذلك بالفعل؟ أليس الاعتراف بالحدود السميكة المضروبة على هذه القدرة أمارة دالّة بالفعل على الوضع الهيرمينوطيقيّ للمعترِف، وهو ما لم يَكُفّ أوغسطين أو هايدغر من بعده عن التذكير به.

---

(17) Matthias JUNG, *Erfahrung und Religion*, p.247.

# بيبليوغرافيا

## الطبعات.

*The principles of Psychology* (1890). 2 vol., Harvard. University Press, Cambridge, Londres, 1981(abrégé : PP); *The will to believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York, 1897, tras. Loys Moulin : *La Volonté de croire*, Paris, Flammarion, 1916 (abrégé : WB); *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature (1902)*, New York, Vintage Books, 1990 (avec une préface de JIRI Pelican); trad. Frank Abauzit : *L'Expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, Paris, Bibliothèque de l'Homme, 2. éd. 1999 (abrégé : VR); *Pragmatism*, Indianapolis, Cambridge, Hackett Publishing Company, 4. éd. 1988; trad. E. Le Brun: *Le Pragmatisme*, Paris, Flammarion, 2. éd. 1926 (abrégé : P); *Writings 1902-1910*, éd. Bruce Kucklick, The Library of America, New York, 1987.

## لائحة المراجع.

- ALSTON, W. P., *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1991.
- BERGSON, Henri, «Sur le pragmatisme de William James. Vérité et réalité», *Œuvres*, Edition du centenaire, Paris, PUF, 1970, p.1440-1449.
- BIXLER, J., *Religion in the Philosophy of William James*, Boston, Marshall Jones Co., 1926.
- COTKIN, George, *William James. Public Philosopher*, University of Illinois Press, Urbana, Illinois, 1994.
- DOLIN, E. (éd.), *William James. Pragmatism in Focus*, Londres-New York Routledge, 1992.
- HERMS, E., *Radical Empiricism. Studien zur Psychologie, Metaphysik und Religionstheorie William James'*, Stuttgart, Gütersloh, 1977.
- JUNG, Matthias, *Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie*, Fribourg K. Alber, 1999.
- MYERS, G. E., *William James. His Life and Thought*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1986.
- OEHLER Klaus (éd.), *Sachen und Zeichen. Zur Philosophie des Pragmatismus*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1995.
- PUTNAM, Hilary, *Realism with a human Face*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1990, trad. Cl. Tiercelin: *Le Réalisme à visage humain*, Paris, Ed. du Seuil 1993.
- TAYLOR, Charles, *The Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2002.
- TROELTSCH, Ernst, «Empirismus und Platonismus in der Religionsphilosophie. Zur Erinnerung an William James», *Gesammelte Schriften II*, Tübingen, Mohr, 2. éd. 1922.

**الدلالة والتحقق: تحدي التجريبية المنطقية**

تُمِدُّنا نظرية الحقيقة في الذرائعية، وهي النظرية التي يدافع عنها جيمس، بالمفتاح الذي سيوجّه التأملات التالية. إذ يوصي جيمس بطرح السؤال الآتي، بدلًا من الدفاع عن نسخة جديدة من نسخ التعريف المعياري للحقيقة بما هي مطابقة الأذهان لما في الأعيان *adaequatio intellectus ad rem*: «إذا راعَيْنا أن فكرة ما أو أن معتقدًا ما صحيح، فما وجه الاختلاف الملموس الذي سيخلّفه ذلك على الحياة التي نحياها؟ وبأيّ طريقة ستحقّق هذه الحقيقة؟» (P, 184). يدور جوابه حول «التحقّق»، وهي كلمة السرّ: «**الأفكار الصحيحة هي تلك الأفكار التي نستطيع استيعابها وإثبات صلاحينها وتأييدها من خلال تبنيها والتحقق منها. والأفكار الخطأ هي التي لا نستطيع إخضاعها لذلك**» (P, 185).

وليس من نافلة القول التذكير بأننا نجد إرهاصًا لهذه الصيغة في الطريقة التي تأمل بها هيغل الدروس الفلسفية التي استفادها من المذهب التجريبي في مستهلّ كتاب الموسوعة *l'Encyclopédie*، قبل أن ندير وجهنا صوب الطريقة التي تعامل بها الأقطاب الأساسيّون مع تلك الصيغة. إذ «ينضمّن تحديد مبدإ التجربة تحديدًا مهمًّا جدًّا، وهو مبدأ يصرّح بأن السعي إلى عَدّ مضمونٍ ما مطابِقًا للحقيقة يفرض علينا أن ننتقل بأنفسنا حيث هو؛ ولمزيد من الدقة، علينا أن نجد هذا المضمون في توحّده وتلاحمه الكامل بيقين الذات عينها. وعلينا أن نكون معه بذواتنا حيث هو، بمعيّة حواسنا الخارجيّة أو بمعيّة عقلنا الباطن الأعمق، وبمعيّة وعينا الماهوي لِذواتنا»[18]. ولا شكّ في أنّ كلّ شيء يظلّ مرتهنًا بالفكرة التي نكوّنها عن «يقين الذات عينها». وقد يبارك هيغل على مضض أطروحة جيمس التي تفيد أن امتلاك الحقيقة ليس غاية في ذاته، بل هو مجرّد «أداة سابقة لإشباع حاجات أساسية أخرى» (P, 187). أو تفيد أن «الحقيقة تعيش دائمًا وهي مثقلة بالديون في غالب الوقت» (P, 190).

وبإزاء ذلك، فإن الفكرة التي تفيد أننا نحتاج بين الفينة والأخرى إلى إحداث مقابلة مباشرة بين الصروح المعقّدة لنظرياتنا والوقائع، كما في الأزمة

(18) G. W. F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, § 7 Remarque

النقدية، أثارت اهتمام الآباء المؤسّسين لحلقة فيينا (رودولف كارناب وموريتس شليك (Moritz Schlick) وفريدريك فايسمان (Freidrich Waismann) وكورت كودل (Kurt Goedel) وأوتو نويرات (Otto Neuroth)) بعدما التأموا في حلقة حول مورتيس شليك (Schlick) سنة 1922. وقد كان هاجسهم المشترك يتمثّل في السعي إلى تشجيع تصوّر للفلسفة يربطها مباشرة بالتقدّم الذي يشهده العلم، حتى تُدلي بدلوها في بناء صرح تصوّر «علمي للعالم».

## صراط[*] هيوم وموسى فتغنشتاين: برنامج فلسفيّ جديد.

«التصوّر العلمي للعالم»: تتصدّر هذه العبارة عنوان البيان الذي نشرته حلقة فيينا سنة 1929 للتعريف ببرنامجها: «Wissenschaftliche Weltauffassung-Der Wiener Kreis». إذ يطالب النص الذي اشترك كلٌّ من كارناب ونويرات وهان في تحريره، الفلاسفة الذي يودّون الاكتفاء بالإقامة «بأرضية التجربة الإنسانية البسيطة» بالنهوض بشجاعة وثقة إلى «العمل الذي ينبني على التخلّص من أطلال الميتافيزيقا واللاهوت التي خلّفتها لنا القرون الخوالي» (WK, 100). ونجد أنفسنا منذ الوهلة الأولى أمام البديل الآتي: إما أن نلتحق بركب من يناضلون من أجل «التفكير الميتافيزيقي واللاهوتي»، وإما أن نتبنّى فكر الأنوار و«البحث عن الوقائع التي تضادّ الميتافيزيقا» (WK, 81). ولا يسعى الناطقون باسم التجريبية المنطقية إلى تعبيد الطريق أمام رؤية غير ميتافيزيقية للعالم، بحكم أنهم يناضلون من أجل «تصوّر علمي للعالم»، بل كذلك لأنهم يناضلون من أجل تصور «مضادّ للميتافيزيقا» (WK, 85)، وهو تصوّر لا يترك مجالًا للميتافيزيقا ولا لأيّ مذهب لاهوتي لا يعدو أن يكون غير صورة رديئة من صور الميتافيزيقا.

وعندما نتتبّع تاريخ شجرة نَسَب هذه المدرسة، نتبيّن أن سلالتها ممتدة عبر الزمن، من خلال المذهب التجريبي الذي تبنّاه هيوم والمذهب الوضعي لدى ميل وأفيناريوس (Avenarius) وماخ، وكذلك نكتشف امتداد هذه المدرسة داخل مذاهب مختلفة، مثل المذهب الإبستيمولوجي الذي دافع عنه هيلمهولتس

---

(*) العنوان بالفرنسيّة (Les fourches caudinnes de Hume) يذكّر القارئ بالامتحان المهين الذي خضعت له الجيوش الرومانيّة في عام 321 قبل المسيح حين أغلق عليها الخصم في ممرّ عسير العبور وأسر قوّادها وعديدها. [المترجم]

(Helmholtz) ورايمان (Riemann) وماخ وبوانكاري (Poincaré) ودوهيم (Duhem) وبولتسمان وأينشتاين، أو الأنساق المنطقية التي بلورها كلٌّ من ليبنتز وبيانو (Peano) وفريغه وراسل ووايتهيد وفتغنشتاين، فضلًا عن أن هذه المدرسة ممتدة في مذاهب السعادة وعلم الاجتماع الوضعي لدى أبيقور (Épicure) وبنتام وكونت وفويرباخ وماركس وسبنسر (WK, 84)، وهذا معطى مهم في محورنا هذا بلا شكٍّ.

ولا توجد أسرار لا حلّ لها في صلب «الرؤية العلمية للعالم» التي تفصح عن نفسها لزومًا داخل «علم موحّد» *(« Einheitswissenschaft »)*، كما لا توجد أعماق لا يمكن سبر أغوارها. «لا توجد 'أعماق' داخل العلم؛ فحيثما ولّيت وجهك فلن تجد غير السطح: إذ يشكل المعيش كلّه شبكة معقّدة لا نستطيع الإحاطة بها دائمًا بنظرة واحدة ولا نستطيع أن نكشف فيها في الغالب إلّا عن هذه التفاصيل أو تلك. ويظلّ كلّ شيء في متناول الإنسان؛ والإنسان هو مقياس الأشياء جميعًا» (WK, 87). ويجب إحداث صلة بين هذه السطور، التي تختصر العقيدة التجريبية الأساسية التي يلتقي عليها أعضاء حلقة فيينا، وبين تأكيد ضرورة التحليل المنطقي. وهذا التحليل تحديدًا هو النقطة الفاصلة بين التجريبية المنطقية والتجريبية الوضعية القديمة.

ويمدّنا التحليل المنطقي بأداة فضح المشكلات الميتافيزيقية واللاهوتية بصفتها «مشكلاتٍ زائفة» *(«Scheinprobleme»)*. وقد استعمل رودولف كارناب هذه العبارة منذ عام 1928. إذ يسمح التحليل المنطقي الذي ابتكره فتغنشتاين وراسل، عنده، بإظهار أن الخطاب الدّيني واللاهوتي لا يثبت حقيقة، بل يكتفي بالإعراب عن حالات نفسية. فهو لا يختلف في العمق عن الشعر ولا عن الأسطورة، لأنه لا يضيف إلى معارفنا شيئًا. و«عندما يدّعي الميتافيزيقي واللاهوتي أنهما يستعملان ملفوظاتهما من أجل إثبات شيء ما أو عرض واقع حال، لا يفهمانِ آنذاك أنفسهما. لكن التحليل المنطقي يُظهِرُ أن هذه الملفوظات لا تعني شيئًا، لأنها ليست سوى تعبير عن الشعور بالحياة. وقد يكون التعبير عن مثل هذا الشعور غاية مهمّة نفرغ لها حياتنا بلا شكٍّ. ويظلّ الفنّ القناة المثلى لتحقيق هذا المسعى، مثل قنوات الشعر الغنائي أو الفنّ. ولكننا إذا ألبسنا التعبير عن الشعور لباسًا لسانيًّا يتخذ صورة نظرية، بدلًا من الاكتفاء بالقنوات السابقة، فإنّ هذا التعديل يتضمّن خطرًا حقيقيًّا: فنحن نقدّم انطباعًا خطأً مفادُهُ وجودُ مضمون نظري، وإن كان الأمر بخلاف ذلك» (WK, 88).

ونجد في هذه الصياغة صدى كارناب الأول، صاحب كتاب البناء المنطقي للعالم *L'Edification logique du monde*، الذي يقودنا إلى البديل: فإما إلى الخطاب الإنشائي وإما التصوّر العلمي للعالم. ويعرب هذا البديل عن نفسه إعرابًا قويًا بأقصى درجاته في المقالة التي نشرها كارناب بمجلة المعرفة *Erkenntnis* سنة 1932 بعنوان: «تجاوز الميتافيزيقا بفضل تحليل منطقي للغة» «Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache». وقد استنفر كارناب جهوده آنذاك في حملة شرسة قادها ضد الأطروحات التي طوّرها هايدغر في درسه الافتتاحي سنة 1929 بعنوان: «ما الميتافيزيقا؟» وقد استهدف كارناب في حملته تلك الجملة المشهورة التي نطق بها هايدغر «العدم يُعدم» *(«Das Nichts nichtet»)*، ولم يَرَ فيها غير تعبير صارخ نموذجي عن قضية خالية من المعنى ولا تستجيب أبدًا للمتطلّبات التي يفرضها التركيب المنطقي. إذ يمثّل خطاب هايدغر حالة فعالية من الخلط بين اللغة الإنشائية في الفنّ والخطاب القضوي propositionnel الخاص بالعلم الذي يرفع دعوى المعرفة. ويستنتج كارناب من ذلك أن «الفنّ هو أسلوب التعبير المناسب عن الشعور بالحياة، أمّا الميتافيزيقا فتُعَدُّ أسلوب التعبير غير المناسب عنها. ولا يوجد مبدئيًا ما يمنع استعمال أية أداة تعبير في ذاتها ولذاتها. لكن الميتافيزيقا توجد في وضعٍ فريدٍ من نوعه، بناء على الصورة التي تقدّمها عن منجزاتها، وهي صورة تقدِّمُ انطباعًا مفادُهُ أنّها تزعم حمل صفة لا تحملها بالفعل... الميتافيزيقيون عازفون موسيقيون يفتقرون إلى أدنى موهبة موسيقية».

وإذا كان الميتافيزيقي موسيقيًّا فاشلًا، فثمّةَ قرائن مؤكّدة تثبت أن عالم اللاهوت موسيقي فاشل كذلك، إذ لا يعدو هذا العالم أن يكون ميتافيزيقيًّا متخصصًا، (أو «فيلسوفا لا رويّة له»، كما كان الان يُفَضِّلُ قوله). ويضع نقد كارناب علامة استفهام عريضة أمام إمكان بلورة مذهب في فلسفة الدِّين، بالرَّغم من أنه يضع نصب عينيه بالأساس الدعاوى المعرفية التي يرفعها اللاهوت. إذ يوضع الفيلسوف أمام البديل الآتي فيما يتعلّق بالدِّين: إما أن يترك الدِّين على حاله، وأن يحوّله في أفضل الأحوال إلى «موسيقى تصويرية» تصاحب شعورًا بالحياة - لكننا في هذه الحالة لا نستطيع أن نقول عنه أيّ شيء من الزاوية

الفلسفية؛ وإما أن يدّعي تشييد خطاب عن الله في صورة لاهوت فلسفي، وسيتحوّل آنذاك إلى ميتافيزيقي، أي إلى موسيقي مبالغ في تقدير موهبته.

ويتعذّر علينا أن نعرضَ هنا المعارك المتعدّدة التي أعقبت إعلان الحرب رسميًّا على كلّ الجبهات. بل يكفينا الاهتمام بالسلاح الفتّاك المستعمل، حينما يتعلّق بفلسفة الدِّين: المعيار التجريبي في الدلالة. ونكتشف في الواجهة الخلفية مفهوم تجربة يرجعنا إلى التجارب الحسّية الأساسية التي نستنبت فيها الهيكل المنطقي للعالم، كما يصف كارناب ذلك في كتابه البناء المنطقي للعالم *Der logische Aufbau der Welt*. وقد ظهر الكتاب سنة 1928، بعد سنة واحدة من نشر كتاب هايدغر الكينونة والزمان. وقد كان فريدريك فايسمان قد أقام مبدأ التحقّق التالي، وهو مبدأ أدّى دورًا حاسمًا في صياغة التصوّرات الوضعية الجديدة وإذاعتها بين الناس: «معنى الملفوظ énoncé هو منهجيَّة التحقّق منه»[19]. وكان هذا يعني عنده أن أية قضية غير منطقية وتحتمل دلالة (أي أن أية قضية تتصل بوقائع) تستطيع في نهاية المطاف أن تخضع للتحقّق المباشر من قبل الحواسّ.

وهذا هو المعيار نفسه الذي يوجّه الطريقة التي يتصوّر كارناب من خلالها القضاء نهائيًّا على المشكلات الزائفة في الميتافيزيقا: إذ «يتمثّل معنى ملفوظ ما في واقع أنه يعبّر عن واقع أشياء (معقول ممكن، دون أن يكون موجودًا بالضرورة)»[20]، كما كتب ذلك في كتابه القضايا الزائفة. وقد بات كارناب ملزمًا فيما بعد أن يعترفَ بمظاهر قصور المعيار التجريبي للدلالة وقصور مبدإ التحقّق. وعليه، فقد خضع هذا الأخير لسلسلةٍ من التعديلات، انطلاقًا من المطالبة بتأييد ممكن (*confirmability*) أو بقابلية التأكد (*testability*)، أو في الأقل بقابلية الترجمة «traductibilité»، في انتظار الاقتراح الذي تقدّم به كارل بوبر من أجل تعويض ذلك المبدأ بمعيار الإبطال.

(19) Friedrich WEISMANN, *Erkenntnis*, 1 (1930), p.229.

(20) Rudolf CARNAP, *Scheinprobleme in der Philosophie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1976, p.47.

**التضارب المنطقي للملفوظات الدّينيّة - ألفريد آير -.**

كان ألفريد آير زعيم الحرب على جبهة نقد الملفوظات الدّينيَّة. وقد اقتفى آير أثر برايس (H. H. Price) الذي كان قد نشر سنة 1935 (وهي السنة التي نشر فيها كارل بوبر كتابه عن منطق الكشف العلمي) مقالة مهمّة عنوانُها الوضعية المنطقية واللاهوت «Logical Positivism and Theology»[21]. ويقدّم آير في كتابه اللغة، الحقيقة والمنطق *Language, Truth and Logic* رؤية تركيبية للحُجج التي توجّهها الوضعية الجديدة ضد الخطاب الدّيني واللاهوتي. والعصب النابض في حِجاجِهِ يفيد استحالة أن تتخطّى القضية اللاهوتية، أيًا تكُن، «صراط» هيوم، وتخرج سالمة منه بعد ذلك. ويريد آير تطبيق مسح كلّ القضايا الدّينيَّة واللاهوتية، في الأقل ما دامت ترفع دعاوى معرفية.

وكما كان هيوم قد جرّد حُجَجَ وجود الله من أية قيمة صدق، يجتهد آير في بيان أن المساجلات بين الملحدين والمؤمنين بشأن وجود الله أو عدمه، تستند إلى سوء فهم منطقي. فـ «الله موجود» قضية متضاربة تضاربًا منطقيًا. وعليه، لا معنى لطرح السؤال المتعلّق بمعرفة مدى كون القضية صادقة أو كاذبة. يتعلّق الأمر، في أبعد تقدير، بمجرّد فرضية تجريبية تتطلّب منا وضع كلّ احتمالاتها، القوية منها والضعيفة، على محكّ الاختبار. وما دامَ الله مقولة وجود مفارق transcendante بحكم التعريف، فإن قضيّة: «الله موجود» ليست قضية تجريبية من صنف قضيّة: «القطة موجودة فوق العتبة». إذ لا تحتمل تلك القضية قيمة معرفية، لأنّها لا تقبل التحقّق، لا بطريقة تحليلية ولا بطريقة تركيبية. ويستنكف آير عن السير في طريق كلٌ من جيمس وبرغسون، عندما لجأ معًا مباشرة إلى اعتماد التجربة الدّينيّة. صحيح أن التجربة الدّينيّة قد تدخل في اهتمامات عالم النفس، لكنها لا تستطيع أن تشكّل على كلّ حال مصدرًا للمعرفة بحظى بمشروعية حقيقية (LTL, 114-120).

وكان آير لا يزال يدافع في الطبعة الأولى من الكتاب (1936) عن نسخة

(21) H. H. PRICE, «Logical Positivism and Theology», *Philosophy*, 10 (1935), p.313-331.

قوية «المعيار التحقّق»، بالرّغم من أنه أبدى تحفّظه على الظاهرية الصارمة phénoménalisme. إذ يرى آير أن ملفوظًا ما لا يحتمل دلالة إلّا إذا كنا نعلم. فكيف نستطيع التحقّق منه، أي إذا استطعنا الإدلاء بالملحوظات التي ستوجّهنا إلى قَبوله على أنه ملفوظ صادق أو إلى رفضه على أنه ملفوظ كاذب، وما الشروط التي نفعل في إطارها ذلك؟

وبعد مرور عشر سنوات على ذلك، أضاف آير مقدّمة إلى الطبعة الثانية تتضمّن مراجعة أولى لأفكاره السابقة. ونراهُ يعلن الآن معيار التحقّق على وُفق الصورة الآتية: لا تحتمل قضية ما دلالة حرفية إلّا إذا كانت تحليلية أو قابلة للتحقّق التجريبي. وعندما تحتمل القضية دلالة حرفية، يعني ذلك أنها تحتمل قيمتي الصدق والكذب. وتصبح الكلمتان المفتاحيّتان، في هذه النسخة الجديدة من المعيار، هما كلمتَي: «التحليلية» و«قابلية التحقّق التجريبي». وتحوّل مطلب التحقّق إلى مطلب قابلية التحقّق، بصرف النظر عن إمكان تحقّق فعلي ربّما لا يكون له وجود أبدًا.

يتعلّق الأمر دومًا بنسخة قوية من مطلب التحقّق، بالرَّغم من هذه التساهلات. فمن جِهة، يُسلّم آير بوجود علاقة تكافؤ كاملة بين الدلالة والتحقّق؛ ومن جِهة أُخرى، ترجع الدلالة، في نهاية المطاف، إلى المعطيات التي تقبل الملاحظة بالحواسّ وهي المعطيات المدوّنة في «محاضر الملفوظات»، أو ما يدعى محاضر «القضايا البروتوكولية».

## عملاق بأقدام من طين: من مبدإ قابلية التحقق إلى مطلب الإبطال.

من أجل وصف الاستراتيجيتين الأساسيتين المعتمدتين لدى فلاسفة الدِّين وعلماء اللاهوت في النقاش الدائر حول التحليل القائم على التحقّق، سأقول عنهما، وأنا استحضر هنا كلام جيمس، إنهما يعبّران عن مزاجين فلسفيين مختلفين. إذ يسعى الفريق الأول، الذي أطلق عليه لقب فريق «مصارعي الثيران» «toreros»، إلى التحكّم في الثور التجريبي بعد التحكّم في قرونه، بعد أن نزلوا هم أنفسهم إلى الحلبة، وبعد أن اجتهدوا في بيان المعنى الحقيقي للملفوظات الدِّينيّة. وبإزاء ذلك، يرى أعضاء الفريق الثاني أن الأمر يتعلّق بحيوان عُشبيّ herbivore ومسالم، وقد يكون خيرًا لنا أن نتركه يموت في سلام. ولأنّ مصارعة

الثيران ليست بلا شكٌ شغلهم الشاغل، لا يكفّون عن ذكر الدواعي التي صرفتهم عن المشاركة في معركة ما كانَ لها أن تندلع، إذا سلّمنا بأن الخطاب الدِّيني يخضع لمعاييره الذاتية في التحقّق.

## بستاني العالم المحتجب - جون ويسدوم -.

يُعَدُّ جون ويسدوم[22] من الكتّاب الأوائل الذين رفعوا الحظر الذي فرضه مبدأ التحقّق على الملفوظات الدِّينيَّة. فهو يُظهِرُ في مقالة ذاع صيتها أن المؤمنين الأصوليين، مهما كانوا ضيقي الأفق، لن يتخيّلوا لحظة واحدة إمكان تكرار «تجربة» مَرَّ بها النبي إيليا على نطاق واسع في حضور أحآب وكلّ شعب بني إسرائيل فوق جبل الكرمل، بغية التثبُت من الإله الحق: آللَّهُ هُوَ أم بعل (الملوك الأول 18، 20-40)؟ ويستثمر ويسدوم هذا البرهان بالخُلف Preuve par absurd للتذكير بأن وجود الله ليس مسألة خلافية تجريبية نستطيع البتّ فيها بخطّةٍ تجريبية مناسبة. ولا يعقل اتهام المؤمنين عمومًا ودون تمييز، بأنهم خرافيون، مثلما لا يعقل اتهام غير المؤمنين بأنهم صدّوا قلوبهم عن كلّ الكائنات المتعالية. والحدّ الذي يبدو شديد القطع بين القضايا المتصلة بالوقائع ووقائع الحال التي تقبل الملاحظة، وبين القضايا التي تجد مصدرها في كلّ ما نستشعره، هو أقل حسمًا مما نعتقده. ويستنتج ويسدوم من ذلك أن اكتشاف الحقائق الجديدة ليس وقفًا على كريستوفر كولومبس وباسنور وحدهما، بل يُشاركهما في ذلك كلٌّ من تولستوي ودوستويوفسكي وفرويد أيضًا.

ويورد ويسدوم في هذا السياق صورة مجازية مشهورة للبستانيّ المحتجب، وهي الصورة التي أدّت دورًا مهمًّا في المناقشة النقدية لقابليَّة التحقّق من الملفوظات الدِّينيَّة. فبالرَّغم من انعدام وجود دليل ملموس يسمح بالبتّ في مسألة مدى كون البستاني قد اعتنى بالجنة، أو مدى كون هذه الجنة قد اعتنت بنفسها،

(22) John WISDOM, «Gods», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 45 (1944-1945), p.185-206; *Id.*, *Philosophy and Psycho-Analysis*, Oxford, Blackwell, 1964, p.149-168.

فإن مسألة معرفة المحِقّ والمبطِل، ليست مسألة عبثية تمامًا، في الأقل ما دامت النتائج المترتّبة على هذه الفرضية أو تلك لا تعني أبدًا الشيء نفسه.

وتُظهِرُ قراءة فاحصة لمقالة ويسدوم أن الصورة المجازية المحتجب أقلّ سطحية مما يتبادر أول وهلة إلى الذهن. إذ تدعونا هذه الصورة أولًا إلى الانتباه إلى المشاعر التي تصحب إيماننا بالله، ولكنها تدعونا كذلك إلى الانتباه إلى القصص التي نحكيها لإظهار هذه المشاعر. ولا يتورّع ويسدوم عن مباركة موقف فرويد الذي يرى أن الرغبات الطفولية تؤدّي دورًا كبيرًا في هذه القصص. لكن ذلك لا ينبغي له أن يمنعنا من الاعتراف بأننا «قد أكلنا من ثمار جنة لا نستطيع إخراجها من ذاكرتنا، بالرّغم من أننا لم نطأ أرضها، وجنة لا ننفكّ نبحثُ عنها، وإن كنّا لن نجدها أبداً».

### هل تقبل الملفوظات الدّينيّة الإبطال؟ - أ. فلُو -.

يدعونا ويسدوم إلى إعادة تحديد مفهوم التجربة على نحو يجعلنا نترك وراء ظهورنا اقتضاءات التجريبية المنطقية كما هي، من خلال الإلماع إلى أن الأعمال الخيالية التي تنحدر من مَلَكة المخيّلة *Einbildungskraft*، مثل أعمال بروست (Proust) وماني (Manet) وبروغل (Breughle) وبوتيشيلي (Boticelli) وفيرمير (Vermeer)، تكشف لنا هي أيضًا عن بعض مناحي الواقع. ألم يتسرّع في ذلك؟ يفضل بعض الكتّاب اختيار استراتيجيّة أكثر تريّثًا ترمي إلى استرجاع بقع الأرض التي غمرها طوفان الوضعية الجديدة. وتتمثل هذه الاستراتيجيّة في النصوص التي نشرها فلُو (Flew) مع ماكنتاير (MacIntyre) سنة 1955 في كتاب مقالات جديدة في الثيولوجيا الفلسفية *New Essays In Philosophical Theology*.

وقد سعى فلُو[23]، في إطار إسهامه الشخصيّ في الحوار، إلى إنقاذ متطلّبات المقاربة التجريبية، من خلال مساندة فكرة أن الملفوظات الدّينيّة مطالبة بالنجاح في اجتياز اختبار مبدإ الإبطال، كما حدد بوبر ذلك في كتابه منطق البحث العلمي، في

(23) Anthony FLEW, «Theology and Falsification», dans Anthony Flew et Alasdair MACINTYRE (éd.), *New Essays In Philosophical Theology*, Londres, SCM Press, 1972.

حالة تعذّر الوصول إلى التحقّق المباشر من الأمر. ويفرض هذا الاختبار نفسه، ولا سيّما أن الملفوظات الدّينيَّة التي تحدّثنا عن وجود علاقة فعلية بين الله والعالم تزعم في الأقل أنها تحتمل بعدًا معرفيًا. ويستحضر فلُو من هذه الزاوية صورة البستاني المحتجب، من خلال الإشارة إلى أننا نصل إلى نقطة معيّنة لا يتميّز فيها البستاني المحتجب وغير المتحيّز داخل بدن ولا البستاني المتعالي عن الأنظار في شيء من بستاني متخيّل وغير موجود بالفعل. يتبيّن من ذلك أن «فرضية جريئة وباهرة قد تلفظ أنفاسها تدريجيًا بعد إدخال ألف تعديل عليها» (المرجع نفسه، 97).

طبيعيٌّ أن يدافع المؤمن عن نفسه بالهرب إلى الأمام، وهو ما يسمح له بالتهرب من أي اعتراض تجريبي نرفعه ضد إيمانه. لكن هذه الاستراتيجيَّة الدفاعية باهظة الثمن بقدر ما هي خطرة. وستنقلب في النهاية، عاجلًا أو آجلًا، على المؤمن نفسه. وحتى يستطيع الحفاظ على الإيمان بوجود الله، يجعل الله يموت «بألف صفة». وتمدّنا هذه الفكرة المتصلة بإله يموت بألف توصيف وتوصيف داخل مشهد الفلسفة التحليلية بما يعادل حجّة نيتشه على موت الإله، أو تمدّنا بالأحرى بصورتها المعكوسة.

فماذا تعني بالتحديد فكرة كفكرة موت «بألف توصيف»؟ نجد أفضل تجسيد لذلك في مجال التيوديسيا. فمنذ زمن الزلزال الذي ضرب لشبونة[24]، لا يَغْفُلُ المؤمنون أنفسهم عن أن بعض الوقائع تطرح علامة استفهام كبيرة في مسألة تقرير وجود إله قدير أو إله رؤوف بعباده. ويضطر المؤمن الذي يسعى إلى الحفاظ على إيمانه، عند فلُو، إلى إيراد «توصيفات» لفكرة رأفة الله بعباده، من أجل التوفيق بينها وبين تجربة الشرّ الموجودة بالفعل. لكن نتيجة ذلك هي أن مفهوم «الرأفة» الذي نطبقه على الله، يصبح شيئًا فشيئًا مدعاة إلى الاستغراب من الزاوية المنطقية. فنحن نجازف بإزالة الفروق بين «الإله الرؤوف بعباده» والشيطان، عندما نرتكب عنوة مفهوم الرأفة الإلهية للتوفيق عنوة بينه وبين أهوال مشاهد الشرّ في العالم.

---

(24) بشأن آثار هذا الحدث في أزمة التيوديسيا راجع:
Wolfgang BREIDERT (éd.), *Die Erschütterung der vollkommenen Welt. Die Wirkung des Erdbebens von Lissabon im Spiegel der europäischen Zeitgenossen*, Darmstadt, WGB, 1994.

ويقود ذلك فلُو إلى التوجه المؤمنين بمبدأ الإبطال بصفته تحدّيًا لا محيد عنه: فما الذي يجب أن يحدث أو ماذا كان يجب أن يحدث، حتى يشكّل هذا حجة على إيمانهم بالحب الإلهي أو بوجود الله؟ «ضد ماذا تضمننا هذه الضمانة الظاهرة فعليًّا؟ وما الفرق الدقيق في الواقع بين الإغراء الذي نتعرّض له (بباطلٍ) حينما نقول إن الله لا يحبنا أو غير موجود، وبين أن نملك منطقيًّا حقَّ إثبات ذلك؟ (المرجع نفسه، 99).

تقفز الإجابة فورًا إلى الأذهان عند فلُو: لا يتزحزح الإيمان الدِّيني، أي إنه لا يقبل التفنيد من حيث المبدأ، بمعنى أنه لا يحتمل بعدًا معرفيًّا. إذ تشبه استراتيجيات المناعة التي يبتدعها المؤمنون ردود فعل بعض المصابين بالخوف المَرَضي الذين يحكمون على أنفسهم بسجن أنفسهم في أماكن مغلقة، مخافة التعرّض لعدوى الميكروبات.

**إنجاز الحقيقة: المعنى التداولي في الملفوظات الدِّينيَّة - رونالد هيبارن -.**

يُشارك رونالد هيبارن (Hepburn)[25] ممثّلي التجريبية المنطقية في تشكيكهم الجذري في كلّ أشكال التأمل العقلاني، ويشاركهم كذلك في احترام مفهوم التجربة كما نَظَّرَ له هيوم. وهذا هو ما يقوده إلى إعلان أنّه ليس في وسع عالم لاهوت تجنّب المرور عبر صراط التحليل القائم على التحقّق. وتظلّ العلامة المميّزة للغة الدِّينيَّة عندَهُ هي الاستعمال المنهجي للمفارقات. وإذا ما تمسكنا بِعَدِّها، بقدر غير قليل من التعسّف، لغة معرفية على شاكلة القضايا النظرية في العلم، فستصبح تلك اللغة طافحة بالتناقضات المنطقية.

والطريقة الوحيدة لحلّ المعضلة، مع تجنّب القفز غير العقلاني داخل «الإيمان»، هي إعادة تعريف منزلة الملفوظات الدِّينيَّة. ونحن ندخل في صلب الملفوظات التي تدعى «دينية» كلّ الملفوظات التي تستجيب لثلاثة شروط أساسية، هي: حثّنا على تبنّي بعض المواقف الأخلاقية؛ وإمدادنا بحكاية (قد

(25) Ronald W. HEPBURN, *Christianity and Paradox. Critical Studies in 20th Century Theology*, Londres, Watts, 1958.

تكون «أسطورة») تُسَوِّغُ هذا الموقف؛ واستهداف المجموع الكلّي للحياة. وتخلع هذه المعايير راهنية جديدة على فكرة جيمس الذي يرى أن الدِّين يجب أن يُسهِمَ في إغناء حياتنا. ويتعرّض هذا التصور الذي يتميّز بالتركيز على الدلالة التداولية للغة الدِّينيَّة، للانتقادات أنفسها التي قد نوجّهها إلى ذرائعيَّة جيمس.

## المعنى الأخلاقي في الملفوظات الدِّينيّة - ريتشارد برايتوايت -.

انتهجَ ريتشارد برايتوايت[26] (R. B. Braithwaite) طريقًا موازية عندما نظر إلى المشكلة من زاوية المخلّفات الأخلاقية للملفوظات الدِّينيّة. وقد رأى كذلك أنّ الملفوظات الدِّينيَّة لا تحتملُ بعدًا معرفيًا بمعناهُ الدقيق، وبهذا المعنى، لا تترك الفرصة أمام تأييد ولا أمام تفنيد بالاعتماد على الوقائع التجريبية. لكن ذلك لا يعني أبدًا أنها خلو من أية دلالة. وتشاركُ الملفوظات الدِّينيَّة الملفوظات الأخلاقية في مقاومة المناهج المعيارية المعتمدة في التحقّق، وهي المناهج التي تعدّ محدّدًا لقيمة صدق قضية ما. ومن جِهة أُخرى، يُظهِرُ تحليل استعمالها الفعلي أنها مُلازِمَةٌ بالضرورة لمبادئ أخلاقية. فهي على نحوٍ ما ملفوظات أخلاقية «متخصّصة»، وهذا مقترح كان سيحظى برضا كانط، وربما كذلك برضا ليفيناس.

ويرفض برايتوايت مباركة نظرية عاطفية كلّيًا تتخذها فلسفة الأخلاق ويدافع عن نظرية تحريضية *Conative*. فكلّ ملفوظ أخلاقي تعبير عن قصد إنجاز الفعل الأخلاقي المقابل. وتملك الملفوظات الدِّينيَّة هي أيضاً، بنية تحريضية. وماهية كلّ اقتناع ديني هي قصد تحقيق مشروع حياة، مثل مشروع الحياة القائمة على «المحبة» «agapéique»، وهو المشروع الذي ينادي به القدّيس بولس في نشيد المحبة في الرسالة الأولى إلى مؤمني كورنثوس. ومشروع الحياة هذا هو الذي يبثّ في دلالة الملفوظات التي تتصل به.

ولا شيء يشهد على مدى الترابط الوثيق بين الأخلاق والمواقف الدِّينيَّة شهادةً أفضل من الأبيات الشعرية من قصيدة الألوهية *The Divinity* للشاعر ماثيو

(26) Richard B. BRAITHWAITE, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, Cambridge, Cambridge University Press, 1955.

(Matthew) التي يوردها برايتوايت وهو يوافقه عليها:

الحكمة الإلهية والفضل الإلهي ! صحيح و لكنّ المعتوهين
يسيئون تعريفهما إلى حدّ الله أن لا يعرف ذاته فيهما.
الحكمة والفضل، هما الله!
ولكن أين نحن من تلك المدارس التي أشاعت الحديث
عن هذه الأشياء الأساسية؟[27]

والفرق الوحيد الذي يميّز الملفوظات الدّينيَّة من الملفوظات الأخلاقية، بمعناها الدقيق، هو أنها مرتبطة بوجود «أسطورة»، أي بوجود حكايات علينا ألّا نساويها بملفوظات تحمل قيمة معرفية. ولا ينفصل مشروع الحياة القائم على الدِّين عن الحكاية: فَـ «إثبات قضية دينية هو إثبات قصد [...]، وهو قصد يتمثّل في إرادة الاحتكام إلى قاعدة سلوكية محدّدة يمكن إدراجها في ضمن مبدإ يبلغ درجة عموم كافية لتحويلها إلى قاعدة أخلاقية، وكذلك إلى قاعدة سلوكية مترابطة مع الحَكْي السرّي أو الصريح، لكن دون أن تكون مترابطة مع إثبات صحة بعض الحكايات».

وبالرَّغم من كلّ الحيطة والحذر، ظلّ ردّ الاعتبار هذا إلى معنى الملفوظات الدِّينيَّة اختزاليًّا. وهو يرجعنا بطريقة معيّنة إلى منطلق فلسفة الدِّين لدى شلايرماخر: هل يكفي القول إن الملفوظات الدِّينيَّة مجرّد قضايا أخلاقية «متخصّصة» من خلال الحكايات، إذا شئنا إنصاف خصوصية الظاهرة الدِّينيَّة؟

**التفكير في العالم بطريقة أخرى: النظرة الدِّينيَّة الملقاة على العالم - هير -.**

استثمر هير (R. M. Hare)، من منظور مشابه لمنظور شلايرماخر، المفردة المستحدثة *blik*، من أجل الإلماع إلى أن الدِّين يقوم على طريقة خاصة في

---

(27) «الحكمة والرأفة الإلٰهيتان! ــ صحيح ولكن المعتوهين يعيدون تعريفهما بحيث إنّ الله لم يعد يجد نفسه فيهما ــ. الحكمة والرأفة، هما الله! لكن أين نحن من تلك المدارس التي سمعنا فيها إشاعة الحديث عن مثل هذه الأشياء الأساسية؟».

التفكير في العالم، وهو ما يبدو له مُوافقًا عُمومًا للأطروحة الموروثة عن هيوم. والبقعة السوداء في صورة البستاني المحتجب هي أن المستكشِفيْنِ لا يهتمّانِ على وجه الحقيقة بالجنة التي يكتشفانها. ولذلك يستثمر هار صورة مجازية أخرى أكثر قوة: صورة هذيان جنون العظمة. فلم يكن اختيار المثال الذي يجسّد الصعوبات التي نحس بها عندما نودّ إقناع مريض بجنون العظمة بأن هذيان المؤامرة التي تلاحقه يفتقر إلى أيّ أساس من الصحة، وليد المصادفة. وهو يبيّن لنا عدم وجوب البحث عن الفرق الحقيقي في مستوى القضايا التي يَعُدُّها بعضُهم صحيحة، في حين يعدُّها الآخرون خطأً، بل يجب البحث عنه في المصبّ، أي في النظرة التي نلقيها على العالم.

لقد أخطأ أعضاء حلقة فيينا الهدف عندما افترضوا أن المؤمنين يشتركون في نظرة غير علمية للعالم أو سابقة للعلم عنه. وعندما أخفقوا في التوصّل إلى معنى كلمة «الإيمان» بالمعنى الدّيني للكلمة، أخطؤوا كذلك في فهم «غياب الإيمان» «incroyance». إذ لا يعني «فقدان الإيمان» «perdre la foi» مجرَّدَ التخلي عن بعض القضايا النظرية التي سنرى بعد الآن أنها لا تقبل التحقّق، بما يفيد أنها خالية من أي معنى. ويحرص هير على استئناف المناقشة المتعلّقة بالتحقّق من الملفوظات الدّينيّة أو تفنيدها داخل الحقل الذي يميز فلسفة الدّين صراحةً. ولا سبيل لنا إلى معرفة ما تعنيه عبارة «الإيمان» و«عدم الإيمان» بدقّةٍ، ما لم نكن قد أحسسنا من قبل بمعاناة النفس التي يشفي الدّين غليلها.

## دعوات من أجل إعادة صياغة معيار التحقّق.

القاسم المشترك بين المواقف التي نظرنا فيها حتّى الآن هو أن كلّ هؤلاء الكتّاب يقبلون المعيار التجريبي في الدلالة ومطلب التحقّق الذي يَنجُمُ عنه. وهو ما يفرض عليهم النزول إلى الحلبة التجريبية بغية الدفاع فيها عن قضية الملفوظات الدّينيّة، إن شئنا استثمار الصورة المستعملة آنفًا.

والاستراتيجيّة الأخرى هي التي يلجأ إليها «المنسحبون من الحلبة» الذين يعتقدون أننا لا نستطيع البتّ من هذا الموقع في معنى الملفوظات الدّينيّة أو في

غياب أيّ معنى لها. والرهان الأساسي الذي يلجؤون إليه هو أن المؤمن هو وَحدَهُ المؤهل لإظهار الشروط التي يمكن إبطال ملفوظاته في ضوئها، أو لبيان الملفوظات التي تُعَدُّ غير منسجمة مع غيرها من الزاوية المنطقية، كما يوضح هودسون ذلك. لذلك، هل يُعَدُّ ملفوظُ «الله يحبني» غير منسجم منطقيًا مع ملفوظِ «تخلّى الله عني»[28]، ممّا لا يحول دون أن يصبح سؤالُ «يا إلهي، لماذا تخليت عني؟» سؤالًا دينيًا، بل العكس هو الصحيح!

ويسلّم الموقف الأكثر جذرية بأنّ الدّين لا يحتمل مضمونًا معرفيًا. فهو ليس خطابًا نظريًا عن وقائع حال تتمتّع بوجود مفارق، بقدر ما هو تعبير عن موقف وجودي. ويُطابِقُ هذا على نحوٍ ما خاتمة كتاب الرسالة لفتغنشتاين. والثمن الذي يجب دفعه من أجل حلٍّ جذري يبلغ هذه الدرجة مرتفعٌ: فلا يحتمل الدّين معنى إلّا إذا صرفنا النظر عن محاولة استخلاص أية معرفة منه. وعلينا في هذه الحالة أن نتخيّل ديانة لا تتضمّن مضامين عقدية ولا عقيدة ولا علم لاهوت. ولا يعني ذلك بالضرورة أنها محكومة بالتزام صمت مطبق. فعندما يتحرّر الدّين من وجوب منافسة المصادر الأخرى للمعرفة، يحق له أن يصبح ثرثارًا كما يحلو له، بشرط بشرط الانضواء الصارم في لغة التعبير والتمجيد والتبشير بالرسالة والدعوة والإرشاد والشريعة، وما إلى ذلك.

والسؤال الوحيد الوجيه الذي يحق للفلسفة أن توجّهه إلى هذه اللغات هو المتعلّق بقيمة المواقف المتضمّنة فيها، من خلال التساؤل الآتي: أيجب «رفع القبعة لها»، كما سيفعل فتغنشتاين، ومعاملتها بما يليق من التعظيم، أم لا تعدو تلك اللغات أن تكون انتفاخًا استعراضيًا تعرّضت له النفس المضطهدة بدرجات متفاوتة؟ ومهما يكن الجواب الذي نقدّمه، فلا يمكن البتّ في الجواب انطلاقًا مما هو متحقّق في الواقع أو غير متحقّق.

(28) Donald HUDSON, *Wittgenstein and Religious Belief*, p.146.

**«ترك الزمن للزمن» قابلية التحقّق من الملفوظات اللاهوتية بناء على (المقتضى الإسخاتولوجيّ) - هيك -.**

يستحق جون هيك (John Hick)[29] الحصول على ميزة خاصة داخل فئة «المنسحبين من الحلبة»، وذلك بحكم وجود سبب مزدوج.

1. أولًا بالرجوع إلى الطريقة التي يجتهد من خلالها في تدقيق وظيفة مبدإ التحقّق. يتعلّق الأمر، عندَ هيك، بطريقة تسمح بتقرير حقيقة ما بعد تجاوز المسوّغات التي تستدعي وجود تشكيك عقلاني ذي صلة بالقضايا التي تعود إلى الوقائع. وإذا كان التحقق لا يرتد إلى برهان منطقي، فالعلاقة المعاكسة صحيحة كذلك: فلا يعني تجاوز المسوّغات التي تُسَوِّغ وجود تشكيك عقلاني في بعض الوقائع بحدّ ذاته استحالة الوقوع في خطإ أو استحالة الوقوع ضحية وهم من الناحية المنطقية. ويرى هيك أنّ الأفضل لنا أن نسترشد بفعل «التحقّق» بمختلف معانيه التي لا تَؤُول كلّيًا إلى مسألة انسجام منطقي، بدلًا من الحديث عن مبدإ التحقّق. إذ نجد في حالات كثيرة أن مطلب التحقق يستدعي التجربة البينية intersubjective.

ومن الإشارات الثمينة على نحوٍ خاصٍّ لدى هيك الإشارة إلى نقل خاصّية الاشتراك plurivocité التي تطبع لفظ «المعرفة» إلى داخل مفهوم التحقّق. فليست «المعرفة» بالضرورة ثمرة فحص تجريبي أجريناها داخل المختبرات وتحقّقنا من صحتها مرات متعدّدة. بل «المعرفة» التي تُلمِعُ إليها صيغة إشيلوس (Eshyle) «التعلّم من المعاناة» *«mathei pathos»*[30] مصدرها اختبار داخلي يحدث انقلابًا لا رجعة فيه في فهمنا لذواتنا ولحياتنا. ويوجّه هيك انتباهنا كذلك إلى انعدام وجود تناظر كامل بين مطلب التحقّق واختبار الإبطال.

(29) John HICK, *Faith and Knowledge*, New York, 1957; Id., *Philosophy of Religion*, New Jersey, Prentice Hall, 2ᵉ éd. 1967; Id., *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Haven, Yale University Press, 1989.

(30) ESCHYLE, *Agamemnon*. In: Hans-Georg GADAMER, *Vérité et méthode*, GS I, p.362.

2. وتوصينا كلّ هذه الاعتبارات باستعمال معيار التحقّق بطريقة مرنة جدًا. وهذا هو ما يشير إليه هيك من خلال إدراج مفهوم «التحقّق بناءً على المقتضى الإسخاتولوجيّ (الأخرويّ)» «vérification eschatologique». وبالرَّغم من أننا نوافق المناصرين لمبدإ التحقّق في تعذّر التحقّق من الآية الآتية، ما دمنا على قيد الحياة *in statu viatoris*: «نعم، فإني على يقين بأنه لا الموت ولا الحياة ولا الملائكة ولا الرياسات ولا الأمور الحاضرة ولا الآتية، ولا القوات، ولا الأعالي ولا الأعماق، ولا خليقة أخرى، تقدر أن تفصلنا عن محبة الله التي لنا في المسيح يسوع ربنا» (الرسالة إلى مؤمني روما 8، 38-39)، سيكون تعجُّلًا حُكمُنا على هذه الآية بأنّها مجرّد صرخة قلب لا سبيل إلى التحقّق منها، وأنها مجرّدة من أية دلالة موضوعية.

ويبقى بالفعل إمكان التحقّق من الملفوظات الدِّينيَّة بناء على المقتضى الأخرويّ (الإسخاتولوجيّ)، ولا تنفصل تلك الملفوظات عن الإيمان بملكوت الله الآتي. «ما نراهُ اليومَ هو صورةٌ باهتةٌ في مرآةٍ، وأمّا في ذلك اليومِ فسنرى وجهًا لوجهٍ. واليومَ أعرفُ بعض المعرفةِ، وأمّا في ذلك اليومِ فستكونُ معرفتي كاملةً كمعرفةِ اللهِ لي». (الرسالة الأولى إلى مؤمني كورنثوس 13، 12) لا شكَّ في أنّ لا شيء يجبرنا على مباركة شهادة بولس هذه التي لن تؤيدها أية ملاحظة تجريبية. لكن هذه ليست هي المسألة. بل لا بُدَّ قبل الخوض في قابليَّة التحقّق من الملفوظات الدِّينيَّة من أن نعرف: أنملك الحق، أم لا نملكه، في اقتراح الجملة الشارحة الآتية لقابلية التحقّق: «لا يمكن التحقّق اليوم من إيماننا ولا من آمالنا ولا من محبتنا، لكننا سنتحقّق تمامًا من كلّ هذا يوم الحساب».

ويعترض بعض النقّاد على هيك بالقول إن أمره لا يعدو أن يكون هربًا إلى الأمام عندما يتحدّث عن التحقّق بناء على المقتضى الإسخاتولوجيّ: لا تحتمل فكرة «الرؤية السعيدة vision béatefique» معنى إلّا في ذهن من يؤمن بها. ويرى هيك أنّه لا يمكن الموافقة على هذا الاعتراض إلّا إذا رفضنا التسليم بأن كلّ تحقّق مشروط بشروط ضمنية أو صريحة، أو التسليم بوجود آليات تحقّق متباينة تباينًا كتباين حقول التجربة.

**«أن تكون أنت بالذات هنالك»: شروط التحقق الشخصي - برايس وبينيلهوم -.**

عندما نُقدم على خطوةٍ إضافية، لن نقصرَ عنايتنا على تنوّع حقول التجربة، بل سنهتم كذلك بموقع الذات التي تمارسُ التجربة. وهي الطريق التي سعى برايس[31] وبينيلهوم[32] إلى استكشاف معالمها. ونستطيع إعادة استثمار العبارة الهيغلية «أن تكون أنت بالذات هنالك»، وهي عبارة وردت من قبل، في فهم الطريقة التي يُشَدِّدُ بها برايس وبينيلهوم على أهمية المظاهر الذاتية في آليات التحقّق الدّيني.

ويرى برايس أن معنى الملفوظات الدّينيَّة لا يحتكم إلى إمكان أن تكون صادقة أو كاذبة، بل إلى واقع أنها تقدّم «وصايا» ذات طبيعة ميتافيزيقية وأخلاقية وتستحق منا أن نضعها على محكّ الاختبار. وتوصي الوصية الميتافيزيقية الرئيسة بالتفكير في العالم بصفته من إبداع إلٰه يملك كلّ شيء، ويعلم ما يفعله ويحبه. صحيح أن العالَم يظلّ نفسه لمن يتبنّى هذه الفرضية، وكذلك لمن لا يُشارِكُهُ فيها. لكن المؤمن يكسب شيئًا جديدًا بفضل هذه الفرضية: إذ تصبح الوقائع معقولة فكريًا ومقبولة عاطفيًا.

ونجد أنفسنا هنا أمام ترجمة ملطّفة لرهان باسكال. وتشتدّ قوّة القرابة بينهما عندما نفحص الوصية الثانية: فمسألة الإيمان بالبعث أو عدم الإيمان به تترك بالضرورة بصماتها على الطريقة التي نقود بها حياتنا. لكن البيّنة تظلّ على المدّعى عليه في الحالتين معًا، أي إنها تظلّ على الذات المتديّنة نفسها.

أمّا بينيلهوم، فيرى أنّ علينا المبادرة إلى طرح مشكلة التحقّق داخل السياق الأوسع المتصل بنظرية التواصل. إذ يغيّر التحقّق وجهه بحسب الحالات، إن كنا ننظر إليه من منظور المرسِل الذي يصدر تقريرًا ما، أو من منظور المُلزَم إجراءَ

(31) H. H. PRICE, *Belief*, Londres, Allen & Unwin, 1969.

(32) T. PENELHUM, *Religion and Rationality*, New York, Random House, 1971.

صيرورة التحقّق، أو من منظور المرسل إليه الذي له عِلمٌ بالنتائج المتوصّل إليها (المرجع نفسه، 71). فأهمّيّة مثل هذا التراتب تقفز إلى الأذهان. ويطرح سؤال مختلف كلّيًا عن خروج التراتب تمامًا من الإطار الضيق «المبدإ التحقّق»، على النحو الدقيق لدى أقطاب التجريبية المنطقية.

أسئلة

يُعَدُّ النقد الذي وجهته الوضعية الجديدة إلى الدِّين بمنزلة إنذار، بالرَّغم من تعميماته، وكذلك يرفع النقد تحدّيًا فكريًا جديدًا أمام فيلسوف الدِّين: وهو إظهار صنف التحليل الذي تخضع له اللغة الدِّينيَّة ويسمح بعبور «صراط هيوم»، بعد الذي اضطلعت به الوضعية المنطقية من تصحيحٍ ومُراجعةٍ له. وهو دعوة إلى فحص الاستراتيجيات المنطقية لِلُّغةِ الدِّينيَّة من قرب، من أجل معرفة السبب الذي يجعلها تقاوم المعيار التجريبي للدلالة.

ويوجد فرقٌ كبيرٌ بين موقف فتغنشتاين الشاب وموقف أنصار التجريبية المنطقية، وهم الذين يستلهمون منه معياره في التحقّق، خلافًا لِما يتبادر عادة إلى الذهن. إذ كان فتغنشتاين يستعمل صياغات كثيرة، في أثناء مناقشاته مع أعضاء حلقة فيينا، كعبارة «معنى ملفوظ ما هو أسلوب التحقّق منه» (S 3, 47)؛ وقد خلقت هذه الصياغات انطباعًا مفادُهُ يفيض في القول في الاتجاه نفسه. والعبارة المقابلة في كتاب الرسالة هي «فهم قضية ما هو هو معرفة ما هو واقع حينما تكون القضية صادقة» (T, 4.024).

والواقع أنّ فتغنشتاين يظلّ كانطيًا، إذ إنّه يطرح «مشكلة الحدّ، من زاوية التحيز المكاني»، أي من زاوية تحديد المقول الممكن والمقول غير الممكن. وقد حوّل الوضعيون الجدد هذا البرنامج إلى «مهمة إقصاء جداليّة»[33]. فحيثُما نصادف الإقصاء، فإنّ الأمر يتعلّق عندهم بالتطهّر من وصمة العار: أي التطهر من الميتافيزيقا ومن علم اللاهوت أخيها السيامي. ونستطيع القول، بالرجوع إلى عبارة بيتشر (Pitcher)، إن روّاد الوضعية المنطقية قد سَطَوا على كتاب الرسالة لفتغنشتاين،

---

(33) Jacques BOUVERESSE, *Wittgenstein: la rime et la raison*, p.22.

كما لو كان كتاباً مقدّساً، وبذلك كرّسوا حربًا مقدّسة ضد أنصار الميتافيزيقا والأخلاق، ابتغاء مرضاة الآلهة الجدد: آلهة العلوم الطبيعية والمنطق والرياضيات[34].

وتشير ملاحظة دوّنها كارناب في سيرة فكرية *Autobiographie intellectuelle* إلى أنه لم يخطئ في اختلاف تصوُّر فتغنشتاين عن تصوّر الوضعية الجديدة للدين، بالرَّغم من أنه كان يرى هو أيضًا أن المذاهب الدِّينيَّة مجرّدة من أيّ مضمون نظري. لكن ذلك لم يكن يعني بلا شكٍّ، عندَهُ، وجوبَ عَدّ الدِّين مرضًا أصاب الإنسانية في مرحلة الطفولة.

وقد اتخذ مبدأ التحقّق لدى كارناب صورة شروط الصدق لدى فتغنشتاين، في حين اتخذ صورة شروط التحقّق لدى شليك. ويوضح هودسون الفرق بالرجوع إلى تمييز آخر مستمد من فتغنشتاين: المعيار *critère* ليس عَرَضًا *symptôme*، والعكس صحيحٌ. والعَرَض الذي يسمح بالكشف عن الزكام لا يُطابقُ مع المعيار الذي يسمح بتحديد حالة الزكام.

ونتيجة إغفال هذا الفرق هي الخلط الكامل بين الدلالة والتحقّق. ويقودنا هذا على نحوٍ حتمي تقريبًا إلى الطريق الصاعد في اتجاه الظاهرية التي تختزل الدلالة في الظواهر التي تقبل الملاحظة من طريق الحواسّ. فليس معنى مفردة «غضب» عندئذٍ سوى مجموع الأعراض التي تقبل الملاحظة مباشرة لدى الشخص الغاضب: الحركات الجسدية والصراخ واحمرار الوجه، وما إلى ذلك. ويمكننا الاعتراض على ذلك بتصريح فتغنشتاين في كتاب ملاحظات فلسفية *Remarques philosophiques*: أن تعتقد أن شخصًا ما حزين، معناه أن تفكّر في سلوكه من خلال «توسّط» الحزن أو من «زاويته» أو «من وجهة نظر الحزن». وسيتحدّث هايدغر وغيره من الظاهراتيين، مثل بينسفانغر (Binswanger) وبولنو ف (Bollnow)، في هذا الصدد عن قدرة «كاشفة» عن «الحال» «*Stimmung*». وبالرُّغم من أن فتغنشتاين يأخذ على هايدغر انتهاك حدود المقول الممكن، من

(34) G. PITCHER, *The Philosophy of Wittgenstein*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall, 1964, p.197.

خلال مواجهة تحليل ظاهراتي للاكتئاب angoisse، نراهُ يوافقه في حقه في الاهتمام بهذا الصنف من الظواهر (S 3, 68-69). وعندما يتبنّى فتغنشتاين في السياق نفسه أطروحات كتاب كيركيغارد بقايا فلسفية *Miettes philosophiques*، نستفيد من ذلك أن الملحوظة نفسها قد تنطبق على المشاعر الدِّينيَّة.

وليست المعايير التجريبية مؤهلة للبتّ في اختيار المقاربة التي نفضّلها على الأخرى، حين يتعلّق الأمر بالمقاربة السلوكية béhavoriste وبالمقاربة الذهنية mentaliste «الحالات النفس»، بصرف النظر عن موقفنا من الفرق بينهما. ويرى مور Moore أن فتغنشتاين قد ابتعد شيئًا فشيئًا عن الترجمة القوية لمبدإ التحقّق، من خلال التركيز على ثلاث نقاط أساسية: 1. لا تختزل دلالة القضية في نمط التحقّق منها؛ و2. تعني مفردة «التحقّق» أشياء كثيرة؛ و3. في بعض الحالات، تصبح مسألة «كيف نستطيع التحقق من هذا؟» خالية من أيّ معنى.

ويكفي التأمل هنيهة في هذه الأطروحات حتى يتبيّن لنا أن معيار التحقّق، الذي نفترض أنه يمدّنا بأداة لا تخطئ للبتّ فيما يحتمل معنى وفيما لا يحتمله، «ورطة حقيقية تورّطنا بصعوباتٍ فلسفية لا مخرج منها»[35]. ونريد التركيز على ثلاث صعوبات كبيرة، سيرًا على درب هودسون:

1. تتعلّق الصعوبة الأولى بالمنزلة المنطقية للمعيار. فهل يتعلّق الأمر بقضية تجريبية ومتصلة بنمط استعمال مفردة «دلالة»؟ تصبح في هذه الحالة خطأً دون أدنى شكًّا! وهل يتعلّق الأمر بتعريف، كما يظن (Ayer) آير؟ قد يتعلّق الأمر آنذاك بوصف ماهيَّة الدلالة، أو بمجرّد تعليمات عملية منهجيَّة توجهنا إلى كيفية القيام بتحديد دلالة ملفوظ ما.

2. وتاريخ الوضعية المنطقية مشابه في جزء كبير منه لأسطورة سيزيف. إذ يبدو الأمر كما لو أن نسخة جديدة تتداعى أمام الاعتراضات التي كانت تثيرها. وقد تركت النسخ المتشدِّدة (المطالبة بالتحقّق الكامل؛ وربط الصلة بالظاهرية) شيئًا فشيئًا مكانها لنسخ أقلّ تشدُّدًا (التحقّق الجزئي؛ وانتقال مبدإ التحقّق إلى مجرّد معيار؛ والتفريق بين قابلية التحقّق المباشرة وقابلية التحقّق غير المباشرة)،

(35) W. D. HUDSON, *Wittgenstein and Religious Belief*, p.127.

انتظارًا لمجيء كارل بوبر ليطلق رصاصة الرحمة النهائية على مبدأ التحقّق، ويعوّضه بمبدإ الإبطال.

3. وتتعلّق الصعوبة الثالثة بدلالة قضية الواقع العارض proposition factuelle نفسها: فهل ينصفها معيار التحقّق على وجه الحقيقة؟ فالاستهانة فاضحة في حالة الظاهراتية. وحتى عندما نعزف عن هذا التأويل، قد نتساءل: ما الذي تستهدفه المطالبة بالتحقّق التجريبي، بكلّ دقة. ونحذّرنا الإبستيمولوجيا المعاصرة اليوم من مغبة أن نكونَ ضحية وضع خط فاصل بين ما يدعوه آير «النظام الابتدائي» (قضية واقع خالصة) والنظام الثانوي (الإطار النظري أو الخطاطة المفهومية أو الاقتضاء). فإذا أخذت أيّ ملفوظ علمي محسوس، فستجد أنه مشبع سلفًا بعناصر نظرية. وقد كان آير نفسه مجبرًا على الاعتراف بأن ما نَعُدُّهُ «واقعة» مشروط في جزء كبيرٍ منه بوجود خطاطة مفهومية.

4. إن النواة التي هي أكثر النويات تشدُّدًا في كلّ هذه المساجلات هي مسألة قابلية إبطال الملفوظات الدِّينيَّة، على وَفْق صياغة فلُو. لكن، ألا تصدق التجربة غير المألوفة *experimentum crucis*، التي يدعو المؤمنين إليها، على غير المؤمنين كذلك؟ وإذا كان موت الله قد نَجَمَ عن نعته «بألف صفة وصفة»، أفلا نستطيع بإزاء ذلك أن نسائل غير المؤمنين عن الشروط التي تسمح لادّعاء عدم وجود الله باجتياز اختبار مبدإ الإبطال بكلّ نجاح. وعندما نطرح هذا السؤال، لا يعني ذلك أننا نحاربهم بسلاحهم، بل نكتفي بالتنبيه على واقع غريب، هو أن عبء البينة يقع حصرًا في غالب الأوقات على المؤمن في صلب المساجلات الفكرية المعاصرة. والمفارقة هي أن نينتشه غير المؤمن هو الذي يَحثُّنا على التساؤل عن الاقتضاءات الضمنية في هذا الاقتناع.

ويحتفظ سؤال فلُو بكلّ قوة التحدّي التي يختزنها، وإن باركنا القول إن الملفوظات الدِّينيَّة تحتكم إلى الشرط الكافي في الإبطال، لا إلى الشرط الضروري (المرجع نفسه، 145). إذ يستطيع المؤمن دائمًا أن يفضي إلى موت الله تحت وطأة ألف صفة. وهو وحده مسؤول عن كيفية قَبول التحدّي، مع العلم أن استراتيجيَّة التمنيع immunisation الكاملة قد تنقلب عليه. وهنا بالتحديد يتدخل فكر رامسي (Ramsey) بشأن خاصية اللياقة التجريبية *empirical fitness* التي تتمتع بها الملفوظات الدِّينيَّة.

## بيبليوغرافيا

### الطبعات.


- AYER, Alfred, *Language, Truth and Logic*, Londres, Gollancz, 1936, trad. J. Ohana: *Langage, vérité et logique*, Paris, Flammarion, 1956 (abrégé: LTL); *The Problem of Knowledge*, Londres, Macmillan, 1956; Id. (éd.), *Logical Positivism*, Glencoe, 1959.
- BRAITHWAITE, R. B., *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, Cambridge, 1955.
- CARNAP, Rudolf, *Der logische Aufbau der Welt* (1928), Hambourg, Meiner, 2. éd. 1961.

  ——. *Scheinprobleme in der Philosophie* (1929), avec une introduction de G. Patzig, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1966.

  ——. «Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache», *Erkenntnis*, 2 (1931-1932), p.219-241.
- FLEW, Anthony et MACINTYRE, Alasdair (éd.), *New Essays in Theology*, Londres, SCM Press, 1971.
- HARE, Richard W., «Theology and Falsification», dans FLEW, Anthony et MACINTYRE, Alasdair (éd.), *New Essays in Theology*, p.99-103.
- HEPBURN, Ronald W., *Christianity and Paradox*, Londres, Watts, 1958.
- HICK, John, *Faith and Knowledge*, Ithaca, N. J., Cornell University Press, 1957.

  ——. *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Haven, Yale Universuty Press, 1989.
- NEURATH, Otto et al., «Wissenschaftliche Weltauffassung- Der Wiener kreis», dans Otto NEURATH, *Wissenschaftliche Weltauffassung, Sozialismus, und logischer Empirismus*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1979, p.81-101 (abrégé: WK).
- WISDOM, John, *Philosophy and Psychoanalysis*, Oxford, Blackwell, 1953.


### لائحة المراجع.


- EVANS, J. L., «On Meaning and Verification», *Mind*, LXII (1953).
- FERRÉ, Frederick, *Language, Logic and God*, New York, Harper and Row, 1961; trad. CL. Besseyrias: *Le langage religieux a-t-il un sens?*, Paris, Ed. du Cerf, 1970.

  ——. *Basic Modern Philosophy of Religion*, New York, 1967.
- FLEW Anthony G. N. (éd.), Logic and Language, Oxford, Basic Blackwell, 1955.
- HEMPEL, Carl G., «Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning», *Revue Internationale de Philosophie*, 1950, p.41-63.
- HUDSIN, Donald W., *A Philosophical Approach to Religious Belief*, Londres, Macmillan, 1970.

  ——. *Wittgenstein and Religious Belief*, Londres, Macmillan, 1975, chap. IV: «Verificationism», p.113-150.
- JACOP, Pierre, *L'Empirisme logique. Ses antécédents, ses critiques*, Paris, Ed. de Minuit, 1980.
- JACOP, Pierre (éd.), *De Vienne à Cambridge. L'Héritage du positivismelogique de 1950 à nos jours*, Paris, Gallimard, 2. éd. 1996.
- KRAFT, Viktor, *Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neupositivismus*. Vienne, Springer, 2. éd. 1968.
- MITCHELL, Basil (éd.), *Faith and Logic*, Londres, G. Allen and Unwin, 1957.

- PAP, Arthur, *Elements of Analytic Philosophy*, New York, Hafner, 2. éd. 1972.
- POPPER, Karl, *Logik der Forschung* (1935), Tübingen, 2. éd. 1966, trad. N. Thyssen-Rutten et Ph. Devaux: *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1973.
- RORTY, Richard (éd.), *The Linguistic Turn*, Chicago, University of Chicago Press, 2. éd.
- SCHLIPP, Paul Arthur (éd.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, The Library of Living Philosophers, t.XI, La Salle III, Londres, 1963.
- URMSON, J. O., *Philosophical Analysis*, Oxford, The Clarendon Press, 2. éd.1966.

## من أجل مذهب تجريبي مسيحي

### - إيان رامسي -

يصعب علينا في السياق الراهن أن نقدّم فكرة، ولو تقريبية، عن الأعمال الكثيرة التي أفردتها المدرسة التحليلية لبلورة منطق الدِّين ومنطق لغة علم اللاهوت. ونجد من بين نقاط قوة فلسفة الدِّين المستلهمة من المدرسة «التحليلية»، في مختلف تياراتها، مسألة إيجاد مُسَوِّغ عقلاني للإيمان، كما يؤكّد ماير تسو شلوخترن (J. Meyer zu Schlochtern)[36] ذلك. وأودّ أن أتوجّه إلى أعمال إيان رامسي (Ian T. Ramsey) (1915-1972)، قبل أن أختتم دراسات هذا الفصل.

فقد كان رامسي عالم لاهوت حاول صياغة فلسفة للدِّين، لأسباب تتعلّق مباشرة باهتماماته اللاهوتية. وقد اتخذت فلسفة الدِّين في وضعه الخاص صورة فحص يعكف على منطق الخطاب المسيحي. ونستطيع في إطار دراسة النموذج الإبدالي التحليلي، تنزيل «مذهبه التجريبي المسيحي»، الحريص على الحفاظ على المرجعية التجريبية في الملفوظات الدِّينيَّة، منزلة مماثلة لتلك التي يحتلها رانر (Rahner) في النموذج الإبدالي التأملي ومماثلة كذلك لنموذج تيليش (Tillich) فيما يتعلّق بالموروث النقدي الكانطي.

### ما بعد العقلانية واللّاعقل: النهج التجريبي.

يبحث رامسي عن شق نهج ثالث يقع بين العقلانية التأملية لدى هيغل (وخلفه الإنكليزي، مثل برادلي Bradley) واللّاعقل اللاهوتي لدى بارت (Barth) وكيركيغارد (Kierkegaard). وشاء رامسي مناقشة المشكلة العامة المطروحة في المذهب التجريبي من موقع عالم اللاهوت: ما الملاحظات التي تستند إليها

---

(36) J. MEYER zu SCHLOCHTERN, *Glaube-Sprache-Erfahrung. Zur Begründungs-fähigkeit religiöser Überzeugung*. Francfort-sur-le Main, Lang, 1978.

ويلقي الكتاب التالي الذي نشره ويليام ألستون أضواء كاشفة على صعوبات مقاربة مسألة الله على نحوٍ تركز فيه بالأساس على «الوعي المباشر» «direct awareness» بالمعنى الذي يذهب إليه جيمس:

William P. ALSTON, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1991.

شهادات الإيمان أو تفترض وجودها؟ وهو لا يجهل أنه لا يمكن تطبيق معيار التحقّق التجريبي بمعناهُ الدقيق على اللغة الدِّينيَّة. إذ لا توجد حالة واحدة يشكّل الخطاب الدِّيني فيها لغة وصفية على نحوٍ مباشر. والدليل على ذلك أيضًا هو أن أيّ مذهب في علم اللاهوت يشكّل تأويلًا مسبقاً لتجربة، وهو تأويل يسير في الخط الذي تسير فيه تأويلات التجربة، كما تظهر في اللغة الخاصة بالدِّين. لكن ذلك لا يعني أن عالم اللاهوت يصبح على حق عندما يدير ظهره للمعيار التجريبي للدلالة ولمطلب التحقّق.

ولا يجادل أحد في أن حصن الخوارق قد يكون منيعًا، لكن هذه الخاصّية لا تفيد، لأنّه حِصنٌ غير معدّ للسكن. لذلك، تبرز الضرورة إلى الشروع في توضيح المرجعية التجريبية التي تقوم عليها الملفوظات الدِّينيَّة، على نحوٍ يسمح بالانتقال انتقالًا منطقيًا مقبولًا من البعد التجريبي إلى البعد الميتافيزيقي. وعلينا، لتحقيق هذا الغرض، معرفة «مقامات الكشف» *disclosure situations* التي يتبلور فيها هذا الانتقال تبلورًا محسوسًا. يتعلّق الأمر بمقامات تسمح بظهور حدس *Insight* أو «تبصُّر» discernement غير مسبوقين، في الوقت نفسه الذي تتطلّب فيه هذه المقامات التزاماً *commitment* خاصًا من الذات.

ونعثر على أفضل شاهد على ما تعنيه عبارة «سياق الكشف» بالتحديد، من خلال الرجوع إلى فقرة العهد القديم التي تتحدّث عن العوسج الملتهب، وهي الفقرة التي أمَدَّتنا بالصورة الموجّهة لنا في كلّ دراستنا هذه. إذ تظهر لنا قصة بعثة موسى أنّه كان في وضع اعتياديّ جدًّا، وهي تصوّر لنا راعي قطيع متواضعًا لحميِّه يثرون، كاهن مديَن. إذ يشتغل موسى لكاهنٍ، وهذا ليس شيئًا خارقًا للعادة بحدّ ذاته ولا يسوّغ خلع طابع «ديني» على هذا المشهد. ويتعرّض كلّ هذا المشهد لتعديل جذري في مسار رعاية القطيع الذي يتولاه موسى فقاده إلى سفح جبل حوريب، وهو «جبل الله»، بحسب التقليد الإيلوهيّ(*) élohiste. هنا تجلّى له «ملاك الله» داخل لهيب من النار! من قلب العوسج. ويؤكّد فلاسفة الظاهراتية الذين يقرؤونَ هذه النصوص أن الأمر يتعلّق «بالتجلّي الإلهي»، أي بتجلّي الألوهي. وسيخصّ

---

(*) ينتسب سفر التوراة إلى أربعة تقاليد أسهم أصحابُها المُلهمون في عمليّة التدوين. والتقليد الإيلوهيّ يطلق على الله اسم «إيلوهيم». [المترجم]

الفيلسوف الذي ترعرع داخل تقليد المذهب التجريبي الآيتين 3 و4 من القصة بعناية خاصة، وهما الآيتان اللتان يبدو أن موسى قد تصرّف فيهما على طريقة الملاحظ العلمي: «نظر موسى: كان العوسج متقدًا، لكنه لم يشتعل. قال موسى: سأدور كي أرى هذا المنظر العجيب، ولماذا يتقد العوسج دون أن يشتعل».

ولا توجد عبارة أفصح في وصف محاولة رامسي من العبارة الآتية: «أدور كي أرى هذا المنظر العجيب». وقد نذهب بعيدًا لنتساءل من زاوية نظره: أوَلَمْ يكن الأفضل أن تأتي الآية الثانية، التي تصف التجلّي الإلهي كما حدث بالفعل، بعذ ذكر الآيتين الثالثة والرابعة. فعبارة «أدور كي أرى هذا المنظر العجيب» بليغة على نحوٍ مزدوج. فإذا كانت عبارة «المنظر العجيب» تترجم المرجعية التجريبية «المقام الكشف»، فإن عبارة «أدور» تُنذرنا بالتحوّلات التي يجب أن تتعرّض اللغة لها إذا رغبت في إيجاد الكلمات المناسبة للإفصاح عن الطابع العجيب للوضع. ويجب أن تحتمل اللغة المألوفة إضافة غرائبية *(oddity)* قد تذهب بعيدًا إلى حدّ اتخاذ شكل «تحصيل حاصل يحمل أكثر من معنى» tautologie signifiante، وهو ما نكشف عن حضوره في كلّ مكان داخل الخطاب الدِّيني (CE, 159-176).

والحدس الرئيس لدى رامسي هو أن طبيعة اللغة الدِّينيَّة نفسها، والطريقة التي تُحيل بها على موضوعها والتجربة التي تندرج ضمنها، كلّ ذلك يفرض عليها بلورة استراتيجيات منطقية ذاتية قد تبدو غريبة ومحيّرة، إذا نظرنا إليها من الخارج. وتتبدّى المهمة التي يتجشّمها منطق الخطاب الدِّيني (ويتعلّق الأمر عندَ رامسي بالخطاب المسيحي خاصة) في تحليل هذه المفارقات وهذه المظاهر المنطقية الغريبة. ولا تختلف مهمّة بلورة مثل هذا المنطق، وتبعًا لذلك مهمّة بلورة «علم لاهوت تجريبي» يحمل هذا الاسم بحقٍّ، في جوهرها عن المهمّة التي يتحمّلها علم اللاهوت الأساسي. ولا يتعلّق الأمر أبدًا عندَ رامسي بابتداع لغة لاهوتية غير مسبوقة، بل بحفر مسالك معبّدة من الزاوية المنطقية عبر أدغال اللغة الدِّينيَّة الموجودة بالفعل، من خلال تفقّد مستوياتها المختلفة. يتعلّق الأمر في العمق بالدفاع عن قدر أكبر من «المرونة المنطقية في مقاربتنا لعلم اللاهوت».

**«مقامات الكشف» «disclosure-situations» والغرائبية المنطقية في الخطاب الدّيني.**

ما يثير اهتمام رامسي في الظاهر هو «مقامات الكشف الكونية» (*cosmetic disclosures*) على وجه الخصوص. وقد نجد فيها صدى آتيًا من بعيد «للشعور بالتبعية المطلقة» أو «الحدس الكون حدسا حيويًا» لدى شلايرماخر. يتعلّق الأمر في كلّ الحالات «بمقام يتخذ عمقًا كافيًا من أجل التمكين من الكشف عن بعد آخر وعن مقام يضعني في مواجهة مجموع الكون من حيث المبدأ، وعن مقام يتجلّى الله نفسه من خلاله» (MA, 4). والسؤال الحاسم يتعلّق بمعرفة الشروط التي تجعل «مقامات الكشف»، التي ترغمنا على النظر إلى العالم بأعينٍ أخرى، (وهو ما كان هير يسلّم به في منظوره بشأن الـ *blik*) مقامات دينية. أي بكيفيّة الانتقال من فكرة «الكشف» *«disclosure»* إلى فكرة «الوحي» «révélation». فما الشروط التي تجعلنا ندرك داخل «عوسج متقد ولا يحترق» ظهور «ملاك الله»؟ لا يتعلّق الأمر عندَ رامسي «بالتماعات مباغتة»، وضّاءة وهاربة، مثلما هو حال البرق. والخاصّية المميّزة لمقام الكشف الدّيني هي أن الحدس الذي يمدّنا به يلقي ضوءًا جديدًا ودائمًا على حياتنا (RL, 49).

أفلا تزالُ هذه الدّراسة التي تنطلق من «مقامات الكشف الكونية» وفيّة لصرامة التحليل المنطقي؟ يستثمر رامسي مكتسبات إبستيمولوجيّة النماذج التي ابتكرها ماكس بلاك (Max Black) وتلامذته، من أجل تجاوز هذه الصعوبة، بعد الدعوة إلى التقريب بين الوظائف المعرفية للاستعارات والنماذج[37]، بدلًا من المقابلة بينها. إذ تسعى نظرية النماذج إلى تكريس الدعوة إلى درجة عاليةٍ من «المرونة المنطقية» (MA, 54) في فحص اللغة الدّينيّة، ولا سيّما أن نظرية النماذج لا ترى في هذه المرونة المنطقية مجرّد إعادة إنتاج البنية الموجودة بالفعل في مستوى محدود جدًا. وما دمنا نفكّر في النموذج بالقياس إلى خريطة جغرافية، فسيَصعُبُ علينا استيعاب الوظيفة الكشفية للنماذج، كما هو شأن النماذج الجزيئية والتموّجيّة في حقل الفيزياء الكمية quantique.

---

(37) ارجع كذلك إلى الأطروحات التي بلورها ريكور في كتابه:
*La Métaphore vive*, Paris, Éd. du Seuil, 1975.

النماذج والأدوات الواصفة.

أصبح كلّ شيء مشروطًا بالطريقة التي نصل بها بين النموذج نفسه ومختلف أدواته الواصفة. والمهمة المنوطة بالمنطقي هي نفض الغبار عن تعدّد النماذج المطلوبة من أجل رسم خطاطة صورية للفعل الإلهي تجاه الإنسان. ونرى أن علم اللاهوت يمكن أن نطلق عليه وصف «تجريبي» ما دام قد أظهر قدرته على إعداد الطريقة التي سيكون بموجبها تكييف النماذج (*empirical fit*) تجريبيًّا مع مقامات الكشف الكونية.

مهمة التحليل مزدوجة.

من جِهة، يجب إظهار النماذج المهيّأة للاستئناف والتمفصل اللاهوتي. مثلًا، قد نستعمل النموذج «الاقتصادي» (*oikonomia*) لرب الأسرة الذي يسهر على صلاح بيته، بمنزلة حامل تجريبي للفكرة اللاهوتية المتعلّقة بالعناية الربانية الخاصة والعامة، وإذا كان الأمر كذلك، فعلى وفق أية شروط يكون ذلك؟

ومن جِهة أُخرى، لا ينبغي للنموذج السهر على الانسجام الداخلي للخطاب الدِّيني المحدّد فقط. بل عليه، فضلًا عن ذلك، أن يزوّد اللغة الدِّينيَّة بحدّ أدنى من الأسس التجريبية التي تحتاج إليها. وحينما يتعلّق الأمر بنموذج «الاقتصاد»، يتطلّب الأمر إظهار ماهيَّة تأويل التجربة اليومية التي تصبح ممكنة في هذا النموذج. و«يُحيل النموذج على التأصيل المقامي الذي يعتمد معجم الحب، في الخطاب المسيحي بشأن الاقتصاد الإلهي. ويصبح لازمًا علينا التمكّن من كشف بنيات داخل العالم تسمح بتأويل يعتمد معجم الحبّ، حتى يكتسب الخطاب المسيحي بشأن العناية الربانية فاعليَّةً تجريبيَّةً» pertinence empirique (MA, 21).

ولأنّ مسألة «الفاعليّة التجريبية» *(empirical fit)* في النماذج لا تنفصل عن التفكير في الحدّ الذي يحدّ كلّ نموذج في جوهره، يستتبع هذا التفكير الاضطلاع بدراسات تاريخية. يتعلّق الأمر بالتساؤل عن سرّ النجاح التاريخي لهذا النموذج أو ذاك أو عن إخفاقه، من خلال التساؤل عن السبب الذي يجعل نموذج «العمق» مثلًا يميل شيئًا فشيئًا إلى الحلول محلّ نموذج الاقتصاد المنزلي *oikonomia* الذي كان يحتلّ وضعًا مهيمنًا على امتداد عهد آباء الكنيسة.

ويكتشف رامسي هنا مشكلة شغلت بال شلايرماخر: أيجوز قبول أيّ حدس للكون، أيًا كان، أم توجد معايير عقلانية تسمح بالاختيار بين نماذج مختلفة؟ ولو كان هذا السؤال بلا موضوع، لكانت فلسفة الدِّين التي تفضّل تكاثر النماذج على نحوٍ لا حَدَّ لَهُ، مجرد نزعة نسبية لا تكادُ تكون مقنّعة. هنا بالتحديد يفصح التفريق بين النماذج المصوِّرة (*picturing models*) والنماذج «الكاشفة» (أو «الموحية») بمعناها الدقيق عن خِصبِهِ الكامل. وقد تتكامل النماذج الأخيرة فيما بينها، ولا تتنافس، بخلاف النماذج الأولى. وحينما تكون الخريطة الجغرافية دقيقة، تصبح مفيدة. إلّا أن هذا النوع من المقارنة يخلو من أيّ معنى عندما يتعلّق الأمر بنموذج جزيئي أو تموّجي للضوء.

ونستطيع القول بلغةٍ دينية أكثر كلاسيكيَّةٍ إن الأوائل يشتغلون، على نحوٍ متفاوتٍ، اشتغال الأصنام، كما يؤكّد القديس أوغسطين. وعندما يرفض رامسي مماثلة الإله الواسع بالحجم الذي يتخذه عملاق[38]، يميط اللثام عن غلط منطقي في جذور الوثنية الدِّينيَّة: فما كان يشكّل مجرّد نموذج يريد انتحال صفة ممثّل مباشر للشيء المسمى. وهكذا، يقترح علينا نسخته الشخصية للوثنيَّة المفهومية التي يتحدّث عنها ماريون.

وتحتاج الصلاة التي يعرِّفها بأنها «ممارسة الحضور الرباني» (MA, 37)، إلى الاستنجاد بنموذج الحضور، من أجل تحديد مقامات الكشف التي يجوز لنا الحديث فيها عن حضرة إلهية. لكنها تسير للسبب نفسه جنبًا إلى جنب مع إغراء تأليه النموذج، بسبب السعي إلى التحكّم الكامل في الحضرة الإلهية.

ويتميّز الخطاب المسيحي من غيره من الخطابات بامتداد جذوره داخل مقامات كشف كونية متصلة مباشرة بشخص يسوع المسيح، وكذلك يختص بكونه لا يذكر الله إلّا الذكر الذي جعله المسيح نفسه ممكنًا. ويصدق كذلك على الخطاب المسيحي ما قيلَ آنفًا عن خاصّية الإحاطة في مقامات الكشف، وهي خاصّية ضرورية تمكّننا من الحكم عليها بأنها «دينية». ولا تطرح مسألة جدوى الخطاب المسيحي من الزاوية الإمبيريقية إلّا في صلب «الانسجام والاتساق

(38) SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, *VII*, I.

والطابع المحيط الذي تفصح عنه الخطاطة schème المسيحية الكاملة» (MA, 54). وعندما نراهن على الانسجام النهائي لهذه الخطاطة، لا يرجعنا ذلك إلى رؤية رتيبة للخطاب المسيحي. ويتألف هذا الخطاب هو أيضًا «من نسيج مركّب من مستوياتٍ ينحدر كلٌّ منها من نموذج خاص، شأنه في ذلك شأن أية لغة دينية أخرى» (MA, 54).

فهل يفضي فحص هذا التراتب بالفيلسوف إلى بحثٍ لا ينتهي؟ لقد رأى رامسي نفسه مضطرًا إلى طرح السؤال المتعلّق بحقيقة الدّين، شأنُهُ شأنُ سائر فلاسفة الدِّين، بصرف النظر عن الاعتراف بما يميّز اللغة الدِّينيَّة من خاصّية منطقية منسجمة ومتسقة. ولم يتورّع منتقدو رامسي عن الاشتباه في حضور شيءٍ من «الإلحاد اللاهوتي» عنده، بِما يفضي إلى اختزال المسيحية في طريقة مخصوصة في تصوّر العالم، وتبعًا لذلك في مجرّد مسألة تأويل.

ويرى رامسي أن نظريته مطالبة بالاستجابة لأربعة مطالب أساسية، من أجل الردّ على هذا الاشتباه: 1. على النظرية اقتراح مفهوم الوجود المتعالي الذي يُوافق خصائص الواقع كما نختبره يوميًّا. والحال أن دراسة «مقامات الكشف الكونية» تبيّن في هذا الاتجاه نمط المقام الذي يسعى فيه ما يقبل الملاحظة إلى تجاوز ذاته تجاوزًا موضوعيًا وذاتيًا، في اتجاه بلوغ ما لا يقبل الملاحظة. بهذا المعنى، يتحوّل أيّ مقام كشف إلى عامل فريد في جنسه *sui generis* دالّ على الوجود المتعالي؛ 2. ولا يفضي بنا الاعتراف بوجود نماذج واستعارات تحتاج اللغة الدِّينيَّة إليها للاشتغال على نحوٍ سليم، إلى ولوج منعرجات لغة مجازية تصيبنا بدوارٍ لا نهاية له. وتُحيل كلّ الاستعارات وكلّ النماذج في نهاية المطاف على الفعل الإلهي الذي يشكّل العنصر الحرفي والأول في اللغة الدِّينيَّة من الزاوية المنطقية؛ 3. وتحتفظ اللغة الدِّينيَّة ببعد مرجعي، بالرَّغم من الخاصّية المجازية التي تميّزها؛ 4. وأخيرًا، لا يُختار بين مختلف النماذج الدِّينيَّة اعتمادًا على المصادَفَةِ الخالصة فقط. بل يجب التوصّل إلى مسوّغ عقلاني للاختيار الذي نفرد به النموذج المسيحي، بناء على معايير تصبح في الوقت نفسه معايير محايثة (مثل الاتساق والبساطة والخاصية المحيطة في النموذج) ومعايير برّانية. ويمتلك النموذج المسيحي، عند رامسي، جدوى تجريبية أكبر من أيّ نموذج آخر (MA, 62)، حتى عندما نتصوّره من زاوية لياقته *fitness* التجريبية.

## أسئلة

أختتم هذا الفصل بملحوظاتٍ عامة، بدلًا من الاستطراد في مناقشة نقدية لأطروحات رامسي.

فالملحوظة الأولى ذات طابع تاريخي. فإذا ألقينا نظرة تراجعية على المناقشات المتعلّقة بالمنزلة المنطقية للغة الدِّينيَّة التي تندرج في إطار المعيار التجريبي للدلالة، وهو معيار ظهر إلى الوجود سنة 1930 عند فايسمان، جازَ لنا القول إن المرحلة الحاسمة تمتد من منتصف الثلاثينيّات إلى منتصف السِّتينيّات. ونحن نميّز مراحل مختلفة ضمن هذه الحقبة، وهي المراحل التي سعيت إلى تتبّع أبرز معالمها:

ونستطيع وصف التطوّر العام الذي شهدته المناقشة بالطريقة الآتية:

منذ اللحظة التي تضعف فيها الحدود الفاصلة بين القضايا «البروتوكولية» كما يقال، وهي قضايا ملاحظة خالصة، وبين القضايا النظرية، يَصعُبُ علينا، يومًا بعد آخر، جعل معيار التحقّق يعمل عمل آلة حرب كبيرة ترمي إلى الانتصار في المعركة النهائية، في إطار حرب الإبادة الجماعية للميتافيزيقا والدِّين التي أعلنها مؤسسو حلقة فيينا وقادوا حملتها باسم «الرؤية العلمية للعالم»، وباسم برنامج جذري للإصلاح الاجتماعي. ولم يعد مطلب الحدّ الأدنى، الذي يسلّم بأن قضية ما تزعم إصدار حقيقة مطالبة بالامتثال إلى إجراء بتّ ما، وهو إجراء يسمح بمعرفة مدى وصولنا إلى الحقيقة، يمثّل ذلك النصل الحاد الذي كان يشكّله معيار التحقّق، كما كان يستعمل خلال العشرينيّات والثلاثينيّات. وما كان يبدو في الأصل في صورة مقصلة لجزّ رقاب الميتافيزيقيين واللاهوتيين الوافدين من كلّ الآفاق، تحوّل إلى مجرّد موسى حلاقةٍ، يرمي مجانًا إلى تهذيب اللحى الكثّة أكثر ممّا ينبغي لدى بعض الميتافيزيقيين.

ويصرّح غونتر باتزيغ (Günter Patzig) بالأطروحة نفسها في تعقيبه على نشرة كتاب كارناب بشأن المشكلات الزائفة في الفلسفة *Scheinprobleme* في خاتمة نشرة كتاب الجيب، وإن استعمل صورة أخرى تلتقي الصورة الرمزية الموجهة لنا على امتداد هذا البحث. وهو يرى جواز مقارنة التبصّر المنهجي واللساني الذي يميّز التحليل المنطقي بالفرق بين مصباح كهربائي ومصباح نفطيّ. «عندما شرع هذا النور الجديد في الإضاءة أوّل مرّةٍ، حدث لدينا انطباع مفادهُ أنّ

كلّ المشكلات الميتافيزيقية قد اختفت دفعة واحدة. ولكن، تبيّن بعد ذلك يومًا بعد آخر، أن كلّ هذه المشكلات قد اكتشفت مجدًّدا، وذلك إما لأن أعيننا التي كانت قد انبهرت في البدء بالوضوح الجديد، لم تستأنس إلّا على نحو متدرّج بالرؤية المتبصّرة الجديدة، وإما لأن المشكلات الميتافيزيقية، التي كان النور الجديد يظنّ أنه قد طردها، قد أصبحت بمرور الوقت واثقة بنفسها، وهذا أهّلها للاقتراب مجدًّدا من الإنسان، هذا الكائن الذي يهوى الألغاز منذ القدم»[39].

وإذا كانت حلبة الوضعية الجديدة قد أصبحت اليوم مهجورة على نحوٍ متزايدٍ، فسبب ذلك هو الافتقار إلى محاربين قد يعلنون ولاءهم لمصارعة الثيران هذه، ثُمّ إنّ الحلبة قد وضعت اليوم لخدمة أهداف أخرى. والسؤال المطروح هو: لماذا تستمر المساجلات المحتدمة بشأن معيار التحقق في الاحتفاظ براهنيّتها في إطار فلسفة الدِّين؟

توجد أسباب ثلاثة تمنعنا من إغفال هذه المساجلات.

1. تجبرنا التجريبية المنطقية على الانتباه باستمرار إلى الأدوات اللسانية التي نستثمرها داخل الفلسفة (المرجع نفسه، ص124).

2. يستطيع التحدّي الضمني أن يطفو على السطح، حتى في الحالة التي نفنّد فيها كلّ الصور التي يتخذها معيار التحقّق، في الأقل لأن التجريبية تظلّ أحد ثوابت تاريخ الفلسفة، كما يتبيّن ذلك لدى كانط وهوسرل.

3. وأخيرًا، لن نستطيع استيعاب جزء كبيرٍ من تاريخ الفكر اللاهوتي والفلسفي الأنغلوساكسوني لهذا القرن، إلّا إذا رأينا فيه محاولات متعثّرة أحيانًا أو محاولات تكاد تكون يائسة أحيانًا أخرى، من أجل التخلّص من سيف ديموكليدوس (Damoclès) المسلول، الذي يتمثّل في معيار التحقّق المتربّص برقبة أي فيلسوف أو عالم لاهوت حريص على التزام التجرّد الفكري. هذا ما علينا عدم إغفاله إذا شئنا فهم فلسفات الدِّين التحليلية التي تتبنّى مواقف فتغنشتاين المتأخر، وهي المواقف التي سنفْرُغُ لعرضها في الفصل اللاحق.

(39) Rudolf CARNAP, *Scheinprobleme in der Philosophie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, p.99.

# بيبليوغرافيا

## الطبعات.

*Miracles, an Exercise in Logical Mapwork*, Oxford, Clarendon Press, 1952; *Christian Empiricism*, Londres, Sheldon, 1974 (abrégé: CE); *Religious Language, An Empirical Placing of Theological Phrases*, Londres, SCM Press, 1967 (abrégé: RL); *Models and Mystery*, Londres Oxford University Press, 1967; *Models for divine Activity*, Londres, SCM Press, 1973 (abrégé: MA); *Christian Discourse. Some Logical Explorations*, Londres, Oxford University Press, 1965; *Words about God. The Philosophy of Religion*, Londres, SCM Press, 1967.

## لائحة المراجع.

- AUSTIN, W. H., «Models, Mystery and Paradox in Ian Ramsey», JSSR, 7 (1968), p.41-55.
- FERRÉ, Frederick, *Language, Logic and God*, New York, Harper and Row, 1961; trad. CL. Besseyrias: *Le langage religieux a-t-il un sens? Logique moderne et foi*, Paris, Ed. du Cerf, 1970.
- GILL, Terry, *Ian Ramsey. To Speak Responsibly of God*, Londres, Macmillan, 1976.
- PYE, Jonathan H., *A Bibliography of the published Work of Ian T. Ramsey*, Durham, Abbey House Publications, 1979.

## الفصل الثالث

# ألعاب اللغة وأساليب الحياة
# اللغة الدِّينيَّة بصيغة التعدّد

**-لودفيغ فتغنشتاين، ودونالد إيفانس،**
**وديفي زيفانيا فيليبس-**

ألقى الفيلسوف جون أوستين (J. L. Austin) المنتسب إلى مدرسة أكسفورد، سنة 1955 «محاضرات وليم جيمس» بجامعة هارفارد، وهي محاضرات عرض فيها نظريته المشهورة في الملفوظات الإنجازية énoncés performatifs، عقب مرور أربع سنوات على وفاة فتغنشتاين. ولم تكن هذه المحاضرات تولي الخطابَ الدِّينيَّ أهمية تذكر حين نشرها سنة 1962 بعنوان كيف تصنع الأشياء بالكلمات *How to Do Things with words*[1]. وبإزاء ذلك، تكشف هذه المحاضرات عن النكهة الخاصة المنبعثة من الفلسفة التي ندعوها عمومًا «فلسفة اللغة العادية» (*«ordinary language philosophy»*)، وهي فلسفة يتعلق الأمر بتقدير مدى أهميتها داخل فلسفة الدِّين.

(1) John Langshaw AUSTIN, *How to Do Things with Words*, Harvard University Press, 1962; trad. G. Lane: *Quand dire, c'est faire*, Paris, Éd. du Seuil, 2ᵉ éd. 1991.

### نَحْوُ الله La grammaire de Dieu: الإيمان الدّيني ولغته

- لودفيغ فتغنشتاين -

إن تأسيس مدرسة «تحليلية» حقيقية في فلسفة الدّين قد أصبح ممكنًا بفضل مذهب الألعاب اللغوية وأساليب الحياة الذي بلوره فتغنشتاين في المرحلة الثانية من حياته، إذ يُعَدُّ كتابه تحقيقات فلسفية *Investigations philosophiques* بمنزلة الكتاب العمدة. وجاءَ في شذرة من كتاب ملاحظات مختلطة *Remarques mêlées* «الزرع داخل الفكر شيء، لكن الحصاد داخل الفكر شيء آخر» (RM, 64). وكانت مجمل ملحوظات فتغنشتاين ترمي إلى زرع نمط جديد من المساءلة، وهو ما يخلّف رهانات على الدّراسة الفلسفية للخطاب الدّيني. لقد جهّز فتغنشتاين التربة أمام مقاربة جديدة للدّين، وهي المقاربة التي نجد معالمها الأولى في دروس في الإيمان الدّيني *Leçons sur la croyance religieuse* التي ألقاها بكامبريدج سنة 1938، بصفته «زارع بذور» نمط جديد في المساءلة. وقد تولّد القراءة المتسرّعة لبعض هذه الإشارات المتفرّقة انطباعًا يُفيد أنّها لا تعدو أن تفصح عن بعض أوجه التحيّر الارتيابي، دون أن تقدّم بديلًا إيجابيًا. وهي تشبه حفنةً من الأقراص أكثر مما تشبه مصنفًا كاملًا في الطب.

فهل يعني ذلك أنه يجب انتظار عمل أتباع الجيل الثاني والثالث من أجل حصد المحصول النظري الناجم عن التأملات التي اكتفى فتغنشتاين بزرعها على وفق أهوائه المختلفة؟ الواقع أنّنا نكتشف اليوم في أعماله التي نُشِرَتْ مؤخرًا إشارات «مثمرة»، أي أننا نكتشف جملة من الملحوظات التي قد تصبح ركنًا يقوم عليه نمط جديد من فلسفة الدّين. ولا نجد لدى فتغنشتاين الثاني كتابًا يستحق تصنيفه في خانة «فلسفة الدّين»، بقدر ما نلمس لديه إشارات متفرّقة؛ لكن لا ينبغي لهذا الواقع أن يحملنا على الاستخفاف بأهمية تلك الإشارات. وتتصل ملحوظات فتغنشتاين وإشاراته الخاصة بالدّين وبلغته مباشرة بورشة كتاب تحقيقات فلسفية *Investigations philosophiques*، الذي حرّر القسم الأول منه خلال عام 1936، إلّا أن الكتاب لم يَرَ النور إلّا بعد سنتين من وفاته.

### من خادم المنارة إلى حارس حاجز سكة الحديد: مُنعطف فتغنشتاين.

بعد عشرة أعوام على عودته إلى كامبردج، عشية الحرب العالمية الثانية عام 1935 خلف فتغنشتاين مور (Moore) في كرسي الفلسفة. ولا تكشف الطريقة التي يعقِّب بها على تعيينه في رسالته إلى إكلي (Eccles) عن استهانته بالمكانة الأكاديمية فقط، بل تكشف تلك الطريقة فضلًا عن ذلك، عن أسلوبٍ جديدٍ في التفكير، وجد أفضل صورة معبرة عنها في كتاب تحقيقات فلسفية *Investigations philosophiques*. فـ «قد يكون الحصول على منصب الأستاذية باعثًا على الفخر وأرقى ما نطمح إليه، سوى أنّي ربّما كُنتُ أُفَضِّلُ أن أحترف حرفة تقوم على فتح حواجز سكة الحديد أو إغلاقها». ولأنّني قد اهتديت في قراءتي في المذكرات والرسالة بالصورة المجازية «الخادم المنارة»، يلوح لي أن صورة حارس حاجز سكة الحديد قد تناسب هذا القسم من أعماله، وهو الذي يهمّنا في هذا الفصل.

ويُحدث كتاب تحقيقات فلسفيّة *Investigations philosophiques* قطيعة نهائية مع تصوّر اللغة المتضمّنة في كتاب الرسالة. وقد انتبه فتغنشتاين شيئًا فشيئًا إلى أن معايير الصرامة المنطقية المطلقة التي استثمرها في كتاب الرسالة تُعارِضُ الحياة الواقعية للغة. وهو يتساءل في ملاحظات فلسفية *Remarques philosophiques*، وهو كتاب كان يستحب أن يكتبه «تعظيمًا لله» ويحمل في ديباجته نصًا لأوغسطين[2]، «كم سيكون غريبًا أن يهتم المنطق بلغة 'مثالية'، بدلًا من الاهتمام بلغتنا»! (RP, 2). صحيح أن اللغة العادية أقل دقة، ولكنها بإزاء ذلك أكثر تعقيدًا وثراء مما يوحي به نموذج القضية عمومًا. لذلك، تنبع ضرورة إدخال تغيير كامل على الموقف: «كلما كان فحصنا للغة الفعلية

(2) *«Et multi ante nos vitam istam agentes praestruxerant aerumnosas vias, per quas transire cogebamur multiplicato labore et dolore filiis Adam».*

«صحيح أن عددًا من الأطفال قبلنا، من خلال أسلوب حياتهم هذا، كانوا قد عبّدوا هذه الطرق الشاقة التي كان علينا عبورها بالقوة مع مزيد من المكابدة والألم لأبناء آدم».

راجع كتاب الاعترافات في ترجمته الفرنسية:

SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, Livre I, IX, 14, trad. E. Trébord et G. Bouissou, Paris, Bibliothèque augustinienne, t.XIII, 1998, p.299.

دقيقًا، احتدم الصراع بين هذه اللغة ومطلبنا الملحّ. (الواقع أنّه لم يكن صفاء بلور المنطق نتيجة عندي، بل كان مطلبًا ملحًّا). ويصبح الصراع غير محتمل؛ وقد يتحوّل المطلب إلى شيء فارغ. لقد جازفنا بالسير فوق الجليد الأملس، حيث نفتقر إلى الاحتكاك. بهذا المعنى، تُعَدُّ الظروف التي نفصح عنها مثالية، لكننا لهذا السبب بالتحديد لا نقوى على المشي. والحال أننا نسعى إلى المشي؛ ولذلك نحن نحتاج إلى الاحتكاك. فلنَعُدْ إلى الأرضية الخشنة!» (IP, § 107).

وبعدما ألقى فتغنشتاين نظرة تراجعية على كتاب الرسالة، اكتشف أنه قد سجن نفسه داخل قصر بلوري لم نكن نستطيع السير فيه، بالرّغم من جمال بنائه، ربما لهذا السبب بالذات. والحال أنّ علينا اليوم الاحتكاك بالأرضية الخشنة للغة التي نستعملها في الواقع الفعلي. ومنذ مرحلة كتاب الرسالة، كان فتغنشتاين قد تبيّن تعقّد اللغة العادية: فـ «الأعراف الضمنية الضرورية لفهم اللغة المعتادة بالغة التعقيد» (T, 4.002). ويعادل هذا الانتقال من الصرامة (المنطقية) إلى خشونة (اللغة العادية) إحداث انعطافٍ كامل في زاوية النظر: إذ «لا نستطيع التخلص من الحكم المسبق على الصفاء البلوري إلّا إذا أدرنا تصوّرنا كلّه. (نستطيع القول: يجب قلب التصوّر على وجهه الآخر، ولكن حول محور حاجتنا الحقيقية)» (IP, § 108). ويجد الفيلسوف الذي يودّ فهم اشتغال اللغة الفعلية نفسه وجهًا لوجه أمام مهمّة لا نهاية لها، بحكم التعريف نفسه. إذ عليه الاعتراف بتنوّع الألعاب اللغوية، وهو تنوّع لا رجعة عنه، ولا يمكن اختزاله في صورة معيارية (مثل ردّه إلى القضية)، بل تتشابك ألعاب اللغة فيما بينها داخل شبكة تماثلات وصلات قرابة بالغة التعقيد (IP, § 65-66).

ولا يظلّ هذا التصوّر خاليًا من أيّ تأثيراتٍ في فكرة الفلسفة نفسها. إذ يتمسك فتغنشتاين بمطلب «الرؤية بوضوح»، كما كان الأمر أيضًا في كتاب الرسالة، وهو ما يلخّصه مفهوم: «*Übersichtliche Darstellung*» «العرض المحيط» (IP, § 122). وينقل كلوسوفسكي (Klossowski) المفهوم الألماني إلى الفرنسية بعبارة «représentation globale»، إلّا أن هذه الترجمة قد تؤدّي إلى سوء فهم مضاعف. فهي، من جهة، تحجب عن الأنظار أن مشكلة فتغنشتاين ليست مشكلة «تمثّل» «représentation» (*Vorstellung*)، بل هي مشكلة «عرض» «*présentation*» أو

*«Darstellung»*؛ ومن جِهة أُخرى، لا يتعلّق الأمر بإحداث مقابلة بين «المحلّي» و«العالمي»، بل بين المضيء والمُعتم.

وما يهمّ فتغنشتاين أكثر من أيّ شيء آخر هو أن «عرض» الاشتغال الفعلي للغة مطالب بأن يكون واضحًا وشفافًا على نحوٍ لا مزيد عليه. والحال أن هنالك طريقين لبلوغ هذا الوضوح: طريقًا بنائيًا وتأصيليًّا fondationelle سلكه كتاب الرسالة من قبل، وطريقًا وصفيًّا خالصًا اختار كتاب التحقيقات ارتياده: «على الفلسفة في جميع الأحوال ألّا تلحق ضررًا بالاستعمال الفعلي للغة، وعليه، لا تستطيع في نهاية المطاف أن تفعل شيئًا سوى وصفه./ ذلك أنها لا تستطيع تأصيله أيضًا./ بل تترك كلّ شيء على حاله» (IP, § 124).

ويظهر نفس مطلب وضوح البنيات الأساسية للغة، بإزاء تشييد نظريات عالِمة، في مقدّمة كتاب ملاحظات فلسفية *Remarques philosophiques*. ولا يعني ذلك أن فتغنشتاين لم يكن «تأصيليًّا» بالمعنى الذي يستبعد فيه بعض فلاسفة ما بعد الحداثة أية فكرة «تأسيس» كما لو كانت وهمًا خياليًّا. إذ تبرز الشذرات الواردة في كتابه في اليقين *De la certitude* أن هناك أساسًا فريدًا يقوم عليه كلّ شيء ولا سبيل إلى التشكيك فيه عند فتغنشتاين. والاستفهام الآتي: «ما الشيء الذي أبني عليه الأساس؟» *(«Worauf kann ich mich verlassen?»)* (DC, § 508)، وهو السؤال الذي يحق لنا ترجمته بالعبارة الآتية: («ما الشيء الذي أطمئن إليه؟»)، استفسار مشروع. والحال أن الإجابة الوحيدة الممكنة عن الاستفسار هي اقتراح «الألعاب اللغوية»: «عليك أن تستحضر دائمًا في ذهنك أن لعبة اللغة بهذا المعنى شيء غير متوقّع. أعني بذلك أنّها ليس لها أساس تنبني عليه. لا هي معقولة (ولا هي غير معقولة). / حاضرة هنا/ مثل حياتنا» (DC, § 559).

والتساؤل الأول المطروح على شارح فتغنشتاين هو تساؤل عن طبيعة الانتقال الذي يجعلنا ننتقل من تصوّر اللغة ومن صلته بالواقع، كما تبلور ذلك في كتاب الرسالة، إلى تصوّر كتاب التحقيقات *Investigations*. فعلى الشارح أن يجد المنزلة الوسطى بين تطرّف أطروحة الانفصال الكامل وتطرّف أطروحة

الاتصال المتسلسل[3]. ولا جدال في أن الأمر يتعلّق «بمنعطف» فعلي تحقّق في فكر فتغنشتاين، وهو منعطف شبيه «بالمنعطف» *(Kehre)* الذي تحقق في فكر هايدغر في المرحلة الزمنيّة نفسها تقريبًا. وكما أن منعطف هايدغر الذي ينقلنا من معنى الكينونة إلى حقيقة الحدث *vérité* de *l'Ereignis* لا يعفينا من ضرورة قراءة كتاب الكينونة والزمان *Être et temps*، كذلك لا يلغي منعطف فتغنشتاين أبدًا المجهود الفكري المبذول في كتاب الرسالة. وبالرَّغم من أن الظاهر يوحي بأن مسألة «التصوّف» «mystique» لم تعد مطروحة بعد كتاب الرسالة، لا يعني ذلك أن هذا المفهوم قد ذهب أدراج الرياح. فقد جاء في إحدى الشذرات الملبسة في كتاب *Fiches*: التساؤل عن كيفية توصلنا إلى فهم مفردة ما، هذا ما لا تقوله الكلمات وحدها (علم اللاهوت» (F, § 144)).

نظرية جديدة في الدلالة: «المعنى هو الاستعمال».

ما محور هذا «المنعطف» أو هذا «التحوّل»؟ وما هو الشيء الذي نحتاج إليه في الواقع؟ يستثمر فتغنشتاين في البداية المماثلة بين مسألة دلالة الكلمة وقاعدة لعبة، للإجابة عن هذا السؤال. وقد فرضت هذه المماثلة نفسها عليه من خلال التفكير في لعبة الشطرنج: «سؤال: «ما المفردة في الواقع؟» سؤال مماثل لسؤال: «ما قطعة لعبة الشطرنج؟» (IP, § 109; RP, 18). فنحن لا نفهم «معنى» الملكة، البيدق، والحصان، وما إلى ذلك، إلّا إذا راعَيْنا «كيفية استعمال القطع»، بدلًا من وصف هيئتها بحدّ ذاتها. وإذا أخذنا القطع نفسها واستعملناها في ألعاب شطرنج أخرى مبسّطة، مثل (لعبة الداما أو لعبة الوزة)، فستحتمل اللعبة آنذاك «دلالة» مغايرة كليًّا.

ولا يكفي معرفة هوية قطعة حتى نتوصّل إلى فهم دلالتها، مثل القول: «هذه هي الملكة»؛ و«هذا هو الحصان»، إلخ. بل تتحدّد هوية المَلِكة داخل لعبة الشطرنج بناء على مجموع الحركات التي تستطيع إنجازها، بالعودة إلى قواعد

---

(3) راجع الكتابين الآتيين، بشأن تقويض الذرية المنطقية:

Anthony KENNY, *Wittgenstein*, Harmondsworth, Penguin Books, 1973, p.103-120; Peter HACKER, *Insight and Illusion*, Oxford, Clarendon Press, 2ᵉ éd. 1987.

اللعبة. وعندما نتوصل إلى التحكّم في القواعد، لا يصبح الشكل الخارجي للقطعة ذا أهمية تذكر، كما يظهر ذلك في ألعاب الشطرنج التي تمثّل مختلف القطع بملامح رجال السياسة، أو تمثّلها، في الحالة المتطرّفة المقابلة، في صور بالغة التجريد، كما هو الحال في الوصف الذي تقدّمه الصحف المتخصّصة.

ومن منظور كتاب الرسالة، كانت صلة القضية - اللوحة بما هو متحقّق في الواقع لا تزال من جنس العرض. وتستحثنا الصور المجازية المستوحاة من أدوات «موضع تحويل اتجاه القطار» (RP, 13) و«علبة المعدّات» (IP, § 12)، بعد حدوث «منعطف» فتغنشتاين، على الاهتمام بالطريقة التي تشتغل بها اللغة فعليًا، أي بالعمليات التي ننجزها بالمفردات. بهذا المعنى نفهم القول الآتي: «معنى سؤال ما هو منهج الجواب عنه. قل لي كيف تبحث، أقل لك عَمّ تبحث» (RP, 27). وقد نَعُدُّ هذا القول خيطًا هاديًا نسترشده في تقويم إسهامة فتغنشتاين في تأسيس نموذج إبدالي جديد لفلسفة الدِّين. وإذا أبدينا اهتمامًا بالكيفية التي اقترب بها من الخطاب الدِّيني، فسنوفر لأنفسنا حظوظًا وافرة لفهم ما بحث عنه في هذا الخطاب.

### ألعاب اللغة وأشكال الحياة formes de vie.

من خلال تعميم مصطلح «اللعبة» خارج حدود لعبة الشطرنج، نستطيع إحداث مطابقة بين استعمالاتِنا للغة وما يقابلها من «الألعاب» المختلفة، التي تحتكم فيها كلّ لعبة إلى قاعدة (أي إلى «نحو» مخصوص)، وهي القاعدة التي لا تصبح بحدّ ذاتها معقولة إلّا بالرجوع إلى «شكل محدّد للحياة». بهذا المعنى يجب فهم مصطلح «لعبة اللغة»، الذي يشغل دورًا محوريًّا في كتاب تحقيقات فلسفيّة *Investigations philosophiques*. ولا نستطيع أبدًا اختزال واقع اللغة كما نمارسها بالفعل في نموذج مخصوص، كما كان يسلّم به البحث عن رسم كلّي للقضية داخل كتاب الرسالة. فقد انكسرت الآن مرآة العالم الضخمة، لتترك المجال لظهور واجهات متعدّدة، تعكس كلٌّ منها الواقع بكيفيتها الخاصة. وتشكّل كلّ واجهة من الواجهات لعبة لغوية جزئية تحتكم إلى «نحو»، أي إلى نمط استعمال مخصوص. والمهمّة التحليلية للفيلسوف هي إحصاء كلّ هذه الاستعمالات واكتشاف القواعد التي توافق «النحو العميق» للغة. و«لا تستمد

مواضعات النحو مُسَوِّغَها من وصف ما نستحضره مُجَدَّدًا. بل يقتضي كلّ وصف من هذا القبيل وجود قواعد النحو سلفًا» (RP, 7).

ويصبح الإرجاع الأيدوسي (الذي يجعلنا ننتقل من «الواقعة» إلى «الماهية») والذي يمارسه الظاهراتيون، موضوع بحث «نحوي» خالص: إذ «يُفْصَحُ عن الماهية في النحو» (IP, § 371). ونستطيع القول، بعد ترجمة هذه المسلّمة مُجَدَّدًا إلى لغة كتاب الرسالة: لا تُظهر الماهية نفسها أبدًا في أيّ مكان غير النحو. وكان فتغنشتاين يرى منذ عام 1930 أن اشتغاله على اللغة العادية يكاد يدخل في صنف «الظاهراتية»[4]، كما يذكّرنا دروري (Drury) بذلك. وكان فتغنشتاين نفسه يُلمِعُ إلى أن هذا الانزياح يؤثّرُ في دراسة اللغة الدِّينيَّة: «إلى أيّ جنس من الأوضاع ينتمي شيء ما؟ هذا ما ينبئنا به النحو (علم اللاهوت بما هو نحو)» (IP, § 373).

ومن أراد استيعاب تصوّر فتغنشتاين لِـ «لعبة اللغة»، فعليه الرجوع إلى النقاط الحاسمة الآتية:

1. لا يُعَدُّ هذا التصوّر مجانيًا، أي لا يحتكم إلى أية قاعدة، وهو ما رُبِطَ في الغالب بفكرة اللعبة. فما يحدّد لعبةً ما هو مطلب تحصيل حدّ أدنى من قواعد اللعب، ولا شيء غير ذلك. ولا توجد هذه القواعد إلّا من أجل التمكين للعبة، من خلال ضبط الإطار الذي تتحقّق فيه (قد يتحدّث فتغنشتاين الأول هنا عن وجود فضاء منطقي)، لا من أجل معرفة المحصّلة. بهذا المعنى، تتموقع لعبة اللغة خارج التقابل القائم بين الحتمية المتشدّدة وغياب التحديد تمامًا.

ويوجد إغراء قوي يحملنا على الانصراف مباشرة إلى افتراض وجود حمولة احتفالية connotations festives متصلة بالاحتفال أو بالعبادة، حينما يتعلّق الأمر «بالألعاب اللغوية» الدِّينيَّة. وعندما ننظر إلى المسألة من هذه الزاوية، لن تكفّ اللغة الدِّينيَّة آنذاك عن «إحياء حفلات». والحال أن فتغنشتاين لا يلجأ إلى هذه العبارة إلّا لكي يشير إلى أن «المشكلات الفلسفية لا تولد إلّا عندما تحتفل اللغة» (IP, § 38)، أي عندما تختفي عن أذهاننا قواعد اللعبة المتحكّمة فيها. والمثال

(4) Maurice DRURY, *Conversations avec Ludwig Wittgenstein*, Paris, PUF, 2002, p.111.

الذي يورده يحمل أكثر من دلالة: إذا لم نعد نعلم ما تعنيه عبارة «تسمية الشيء باسمه»، سنجازف آنذاك بالخلط بين فعل الإحالة و«طقوس تسمية» ملغزة، من الزاوية الاصطلاحية: «هنا، قد نتخيّل بلا شكّ أن التسمية فعل نفسي عجيب، يكاد يشبه طقس تسمية موضوع. على هذا النحو نستطيع كذلك قول مفردة «هذا» عن هذا الشيء، ومخاطبته بها *l'apostropher* ـ وهو استعمال غريب لهذه المفردة، لا يرد بلا شكّ إلّا في أثناء فعل التفلسف» (IP, § 38).

وإذا لم ننتبه إلى الصيرورة الفعلية في التسمية، فستبدو كما لو كانت «صيرورة سرّية». والحال أن الالتقاء بين الاسم والمسمى لن يصبح عجيبًا، وسحريًا بسبب ذلك، إلّا في ذهن الفيلسوف. ويُظهِرُ تصريح فتغنشتاين أن تصوُّرَهُ «للعبة اللغة» لا يتضمّن حمولة احتفاليّة أو تعبّدية. إذ يشبه فيلسوف اللغة الفتغنشتايني حَكَم مباراة في كرة القدم، أكثر مما يشبه كاهنًا كبيرًا. ولا نسقط ضحية إغراء الاحتفال بأسرار اللغة إلّا عندما تغيب عن أذهاننا قواعد ألعاب اللغة التي تُلعَبُ بالفعل. ومثل هذه الاحتفالات ظاهرة مَرَضية سلفًا، وهي المرض الذي ينبغي الشفاء منه في أقرب وقت ممكن.

وقد يتساءل فيلسوف الدِّين، أمام هذا المثال: كيف سيسمح لنا مصطلح «لعبة اللغة» لدى فتغنشتاين بفهم أفضل لمعنى الاحتفالات مثل طقوس المعموديّة أو bar-mitsva، إلخ. والمسألة الحاسمة عند فتغنشتاين هي فكرة القاعدة: فلا وجود للعبة بلا قواعد لعبة؛ قواعد اللعبة التي تحدّد معنى اللعبة، كما يفعل ذلك كلّ المتفرّجين في مقابلات بطولة العالم في كرة القدم! ويؤكد فتغنشتاين المصدر اللغوي اللعبة *game*، لا الفعل «لعب، يلعب» *to play*. ولا يبدي اهتمامًا بالألعاب التي لا تلتزم «قواعد» موضوعة سَلَفًا، أي بتلك التي لا تسمح برسم خط فاصل بين الروح الرياضية والغش.

2. وبهذا المعنى بالتحديد، تصبح مفردة «قاعدة» مرادفة لمفردة «نحو»، بشرط فهم هذه الأخيرة بمعنى أوسع مما يذهب إليه النحاة. إذ يُغْفِلُ عالم النحو بمعناهُ المعتاد أشكال الحياة، حينما لا يعكف على فحص البنية التركيبية للجمل «المقبولة في النحو»؛ فعلى عالم النحو، بالمعنى الذي يذهب إليه فتغنشتاين، أن يُراعي أساليب الحياة تلك. بالفعل، لا سبيل إلى فهم «النحو»

العميق الذي يحكم ألعابنا اللغوية إلّا إذا راعَيْنا «أشكال الحياة» التي تندرج فيها.

3. وهذا ما يقود فتغنشتاين إلى القول: «إن عبارة 'لعبة اللغة' تفيد أن التكلّم بلغة معيّنة جزء أساسيٌّ من نشاط نمارسه، أو من أشكال حياة» (IP, § 23). ويشير أغلب الشرّاح إلى أن هذا المصطلح ذو أهمية حاسمة، بالرَّغم من أنه لا يرد إلّا خمس مرات في كتاب **تحقيقات فلسفيَّة** *Investigations philosophiques*. إذ لا ينفصل مصطلح «لعبة اللغة» عن الفكرة التي تفيد أن «التكلّم بلغة جزء أساسيٌّ من نشاط نمارسه أو من أشكال حياة» (IP, § 23)، ولا ينفصل عن فكرة أن «تخيّل لغة يعني تخيّل أشكال حياة» (IP, § 19).

ومّما يدعو إلى الأسف أنّ فتغنشتاين لا يعرّف بوضوح ما يعنيه بـ «أشكال الحياة». لكنّ هناك شيئًا مؤكّدًا في الأقل: يعني «التكلّم»، بالمعنى الذي يفيد إنجاز لعبة لغوية، ممارسة نشاطٍ لا يمكن اختزاله في مظهره اللغوي أو «اللساني» الخالص. وكذلك نجد ـ مما له بالغ الأهمية في فحص اللغة الدِّينيَّة ـ أنّ الألعاب اللغوية وأشكال الحياة تُشكِّل معًا الحلقة النهائية في مستوى قابلية التعقّل والتسويغ. فإذا فهمنا القواعد المتحكّمة في لعبة لغوية وفهمنا صلتها بشكل محدّد في الحياة، نكون قد فهمنا آنذاك كلّ ما يتعيّن فهمه.

4. والألعاب اللغوية معطيات أو «ظواهر أصلية» تقاوم أي تفسير يسعى إلى تأسيسها من خارج. ونجد لدى فتغنشتاين ما يعادل الصيغة التي لدى أرسطو *anankè stènai*. فلا بدّ من «الوقوف عند نقطة ما»، بإعلان «لعب اللعبة» (IP, § 654)، بدلًا من التمسّك بإرادة استئناف السؤال الآتي: لماذا لُعِبَت اللعبة؟

5. وما يهمّ فتغنشتاين في المقام الأوّل هو عدم الخلط بين «النحو السطحي» و«النحو العميق» (IP, § 664) في اللغة. وأفضل طريقة نتساءل من خلالها عن الدلالة الفعلية لعبارة ما هي أن نهتدي باستعمالها الفعلي (IP, § 340). ولهذا، غالبًا ما نرجع نظرية الدلالة التي تشكّل خلفية كتاب **تحقيقات فلسفية** إلى العبارة المقتضبة: «الدلالة هي الاستعمال» *«meaning is use»*، وهي العبارة التي قد نترجمها بلغةٍ أقل لباقة: المعنى هو نمط الاستعمال. وسنلحظ مع ذلك أن فتغنشتاين يتحدّث بطريقة تحتمل فروقًا دقيقة: «نستطيع

تفسير هذه المفردة، أي مفردة دلالة، على النحو الآتي: دلالة مفردة ما هي استعمالها داخل اللغة» (IP, § 43)، في عددٍ كبيرٍ من الحالات التي نستعمل فيها مفردة 'دلالة' ـ ولكن لا في كلّ حالات استعمالها.

## من الذرية المنطقية إلى مقاربة أكثر شمولية.

تفيد المسلّمة الرئيسة في الذرية المنطقية أن أية قضية أولية مستقلة تمامًا عن أية قضية أخرى. وقد أصبح فتغنشتاين متهمًا، منذ بدء مناقشاته مع أعضاء حلقة فيينا، بأنه قد أظهر قدرًا غير قليل من «الوقاحة الدوغمائية» حينما جعل غاية التحليل المنطقي هي الكشف عن القضايا الأوّلية. لكنه نسي في أثناء ذلك أننا «نتحرّك داخل حقل نحو لغتنا العادية» التي تزوّدنا بكلّ ما نحتاج إليه (S 3, 182-183). ويُظْهِرُ كِتابا الملاحظات الفلسفية *Les Remarques philosophiques* والنحو الفلسفي *Grammaire philosophique* أن فتغنشتاين يهتم بصفة متزايدة بواقع أن القواعد التي تحكم استعمال الثوابت المنطقية تشكّل جزءًا من بنية تركيبية أوسع (S 3, 74). ولا شيء يمنع بعد ذلك فرضية أن بعض القضايا قد تتألف فيما بينها لتشكّل «أنساقًا» systèmes. وهذه فكرة تعود باستمرار داخل الشذرات المجتمعة تحت عنوان في اليقين *De la certitude*.

«نحن لا نتعلّم ممارسة الحكم التجريبي من خلال تعلّم قواعد. هناك من يعلّمنا الأحكام، وكذلك صلتها بأحكام أخرى. يتعلّق الأمر بمجموعة كاملة من الأحكام التي أصبحت مقبولة لدينا.

وإذا شرعنا في الإيمان بشيء ما، فإنّ الأمر لا يتعلّق بقضية منفردة، بل يتعلّق بمنظومة كاملة من القضايا. (يمتدّ الضوء تدريجيًا إلى كل شيء).

وما يبدو لي بديهيًا هو النسق الذي تستند فيه المقدمات والدعم المتبادل فيما بينها، بخلاف المسلّمات المعزولة التي لا تبدو لي كذلك» (DC, § 140-142).

ولا يعني الانتقال من المنظور «الذرّي» إلى توجّه أكثر «شمولية» «holistique» أن فتغنشتاين قد أعاد الاعتبار لفكرة «النسق» بالمعنى الذي يذهب إليه الفلاسفة التأمليون العقلانيون(*). وتظلّ منهجيته في العرض

---

(*) يرى التوجه «الشمولي» holiste، خلافًا للتوجّه الذري، أننا نفهم دلالة اللفظ داخل سياق الجملة، ونفهم دلالة الجملة داخل سياق الفقرة، ودلالة الفقرة داخل سياق الفصل، =

وطريقته في التعبير عن الذات شذرية، كما كانت من قبل في كتاب الرسالة. لكن فهمه الجديد للغة فرض عليه تجاوز المنظور الذرّي، من خلال التفكير في ضرورة فهم بعض القضايا بصفتها جزءًا أساسيًا من نسق القضايا (RP, 13) système de propositions، وهذا ما يتعذّر البتّ فيه إلّا من خلال تحليل «كيفية الاستعمال» التي تتحكّم في القضية قيد الدرس، أو تحليل «النحو» المتحكّم فيها، بعبارة أخرى.

**«القول بالذات هو الفعل»: البعد «الموجِّه» dimension modale في اللغة.**

تهيمن وظيفة العرض هيمنةً شبه مطلقة في إطار تصوّر اللغة الذي يدور حول محور القضية ـ اللوحة. إذ لا يعترض فتغنشتاين تمامًا على المماثلة بين القضية والصورة، بعد تغيير زاوية النظر، بل يكتفي بإخضاعها لتحليل مستفيض. إذ يحجب التركيز على نحوٍ شبه تام على وظيفة العرض وظائف اللغة الأخرى، ويحجب على نحوٍ خاص كيفية استعمال الصور أنفسها.

ولا يوجد ما يؤكد أننا قد فهمنا دلالة صورة ما، بعدما رأينا ما تعرضه أمام أنظارنا. خذ صورة كلب! فسنكون مخطئين إذا أقدمنا مباشرة على خلع دلالة مرجعية عليها، وهي الدلالة التي قد نشرحها على النحو الآتي: «هذا كلب». فكلّ محترفي الإعلان يعلمون الآتي: بحسب السياق الذي نستعمل فيه صورة الحيوان النابح وذي القوائم الأربعة، قد يتعلّق الأمر بإنذار أو بإعلان أو بتحريض، إلخ. وهكذا، كان بالإمكان تعويض اللوحة المنقوشة بعبارة «حذارِ من الكلب» *«Cave canem»* على واجهة المنازل الرومانية التي اكتشفت في أثناء الحفريات المنجزة ببومبي بلوحة منقوشة ترمز إلى كلب فقط. وقد ترشدنا الصورة نفسها في سياق آخر إلى اتجاه يجب السير فيه (مثلًا، نحو معرض كلاب)، أو إلى إعلان عرض بيع، وما إلى ذلك.

---

= وهكذا دراليك، وهذا أدى إلى نسبية أنطولوجية في أعمال كراين ودافيدسون. إذ تقارن الذرية الحدود بالواقع المحسوس مباشرة، في حين يعود الاتجاه الشمولي إلى اللغة كلّها التي تبلورت فيها الإحالة بطرقها الخاصة. لكن الشمولية تتخذ معنى تداوليًا آخر لدى فتغنشتاين. [المترجم]

فكل الصور معدّة لاستعمالات متعدّدة، بصرف النظر عن مضمونها: نحو الوصف والاستفهام والترغيب والاستدراج والإنذار، إلخ. ويقترح فتغنشتاين التفريق في صلب أية صورة بين المضمون الوصفي والمكوّن الموجّه *composante modale*، في مستهل كتاب تحقيقات فلسفية *Investigations philosophiques* (IP, 13) فلا نستطيع تحديد دلالة الصورة بصرف النظر عن هذا البعد الموجّه. وكما أن الجذر نفسه داخل الكيمياء ينتج الكحول العادي أو الأثير، حين يقترن بوظيفة أخرى، كذلك تغيّر الصورة نفسها معناها، بحسب السياق الذي تستعمل فيه. وعندما نتعسّف في التركيز على مضمون العَرْض بغية تحديد الدلالة، قد يؤدي ذلك إلى مظاهر سوء فهم هائلة. وبالنظر إلى الدور المهمّ الذي تؤدّيه الصور والتمثّلات داخل العقيدة الدِّينيَّة، يَسْهُلُ علينا أن نتبيّن خِصْبَ هذا التمييز الاستثنائي في دراسة اللغة الدِّينيَّة.

**اللغة بوصفها «أرضيّة الإيمان».**

كان المطلب الرئيس الذي ترفعه الذرية المنطقية متمثّلًا في إرجاع المعقّد إلى البسيط. وقد اكتشف فتغنشتاين بمرور الوقت أن هذا المطلب أقل وضوحًا مما يبدو عليه الأمر في الظاهر. فالواقع أنّا مجبرون دائمًا على التساؤل: «بسيط»، نعم، ولكن من أيّ منظور؟ قد يجازف المطلب المنطقي، الذي يروم الدقة المتناهية أو التحديد المطلق للدلالة، بتشويه طبيعة اللغة العادية التي تبتكر كلّ مرة نوع الدقة أو الإبهام المطلوبين. والمثال الذي يستعمله فتغنشتاين نفسه هو لعبة اللغة التي تنبني على ضرب موعد (IP, § 60). فيكفينا أن نقول في غالب الوقت: «لنضرب لنا موعدًا في نحوِ الزوال [الظهر]». وإذا طالبنا بدقة أكبر: «في الساعة الثانية عشرة بدقّة، أو عند الزوال إلا دقيقة واحدة؟» فسيصبح المطلب خاليًا من أيّ معنى، أو سيُظهِرُ في أفضل الأحوال تكوينًا نفسيًا وسواسيًا يريد أن يملي مطالب خاصة، وهي مطالب تخرج من نفسية مريضة وتفرض على اللعبة اللغوية العمومية ما يُعارِضُ مكوّنها النحوي هذا الصنف من الدقة المتناهية الزائدة.

**«الفلسفة الدِّينيّة» لدى فتغنشتاين.**

أفرط فتغنشتاين في الحديث عن الدِّين، وهو الموضوع الذي كان يلهب

مشاعره، بالرَّغْم من أنه لم يحرّر كتابًا يستحق أن يحمل من قريب أو بعيد عنوان «فلسفة الدِّين». وإذا أردنا استثمار هذه المادة التي تثير مشكلاتٍ هيرمينوطيقية مخيفة[5]، كان علينا أن ننتبه إلى موقفه الذي يبدو بالغ التعقيد. وكما أنّ كتاب الرسالة يقوم على توازن لطيف جدًّا بين المقول وغير المقول، يجب التفريق بين المقاربة الفلسفية الجديدة للخطاب الدِّيني التي جعلتها فلسفة فتغنشتاين الثانية ممكنة، ـ وهو التفريق الذي أغفله شرّاحه الرسميون ـ وبين ما عَدَّهُ، بسبب غياب عبارة أفضل، فكره الدِّيني الشخصي، كما هو مدوّن في شذراته التي تحمل نفحات قوية من سيرته الذاتية، وهي شذرات لم تكن معدّة في الأصل للنشر.

ويتبيّن لي وجوب أن نطبّق على فتغنشتاين تفريقَنا بين الفلسفة الدِّينيّة وفلسفة الدِّين. فعلى الشارح ألّا يخلط بينهما، لأنّ قسمًا من أفكار فتغنشتاين ينتمي إلى الصنف الأول من التساؤل، في حين ينتمي قسم آخر إلى النمط الثاني. وتُسعفنا صورة حارس حاجز سكة الحديد، في هذا الموضوع كذلك، في التماس معالم الطريق. إذ يؤكد فتغنشتاين نفسه أنه «في صلب كلّ الديانات، على أيّ مستوى تعبد أن يحصل على صيغة تعبيره المناسبة، التي تصبح بلا معنى في مستوى أدنى» (RM , 43). وإذا كان يرى أن عقيدة القدر الإلهي prédestination لدى برلس «لا معنى لها وتثير الغثيان»، فإنّه لا ينكر أننا قد نستثمرها استثمارًا جيِّدًا في المستوى الروحي.

إن التفريق المعتاد بين فتغنشتاين أول، وهو فتغنشتاين كتاب الرسالة (1921)، وفتغنشتاين ثانٍ صاحب كتاب أبحاث فلسفيّة *Recherches philosophiques* (1953) تفريقٌ مضلّل جزئيًّا، كما يؤكّد بوفريس ذلك في مقدّمته لكتابه مقالات *Essais* بشأن صِلات فتغنشتاين بالحداثة، وذلك لأسباب كثيرة. وقد يفضي هذا التفريق إلى التهوين من دلالة زهاء عشر سنوات من الصمت الذي يفصل نشر كتاب الرسالة عن عودة فتغنشتاين إلى كمبريدج سنة 1929. ولم تكن هذه السنوات العجاف التي أمضاها فتغنشتاين في التدريس بمدرسة ابتدائية مجرّد إجازة استراحة في حياة الفيلسوف، وقد كانت مدرسة نائية بقرية تراتنباخ في

(5) عن هذه الصعوبات، راجع المقدّمة التي كتبها جان بيير كوميتي للترجمة الفرنسية لكتاب موريس درووري:
Maurice DRURY, *Conversations avec Ludwig Wittgenstein*, p.5-39.

أعماق النمسا، لا نجد لها ذكرًا إلّا في معجم المدارس العليا العمومية *Wörterbuch für Volkshochschulen* الذي نشر بفيينا سنة 1926. وبالرّغم من أن هذه السنوات كانت سنوات تعاسة، كانَتْ قد عزّزت التوجّه السقراطي والبراغمانيّ pragmatique في فكر فتغنشتاين، وأجبرته على الاهتمام من قُربٍ بمشكلاتٍ تعلّم اللغة وعلم النفس عامة[6].

فهل يعني ذلك أنّ علينا أن نُفَرّقَ بين فتغنشتاين الأول والثاني والثالث، كما نفعل مع هايدغر؟ ويجب عدم الاقتصار على البعد الكرونولوجي الخالص في مفهوم «فتغنشتاين الثالث» كما يؤكّد بوفريس ذلك، (وإلّا كان المفهوم سيرمز إلى الفلسفة المتأخرة *Spätphilosophie* التي تظهر بعد الوفاة)، بل يحبب البحث عن معنى أعمق. فهو يتصوّر الفلسفة[7] بمهنية عالية (وهي الروح الفلسفية الاحترافية التي كان يرمز إليها بعبارة «*business-like*») جعلته يرسم حدًّا فاصلًا بين «الهواة» أو «المشعوذين» و«الفلاسفة الذين يتقنون حرفتهم» (CC 1, 21).

ويبدو بحسب الظاهر أن هناك من استنتج من ذلك أنه كان يتعامل مع الفلسفة تعامل رجال الأعمال. لكن ذلك يعني الاستهانة بالنصوص المتوافرة حاليًا التي تبيّن أن فتغنشتاين لم يكفّ أبدًا عن طرح أسئلة كان بإمكانه تجاوزها لو أنه انتدب حياته لبلورة «رؤية علمية للعالم»، بناء على التعريف الذي وضعه لها أعضاء حلقة فيينا. وكان بوفريس قد أظهرَ أن فتغنشتاين لم يكن يكتفي بالتهام كتب المكتبات، ولم يكن مجرّد تقني في مجال الفكر، في نطاق اهتمامه بأفكار فتغنشتاين المتعلّقة بالانحطاط الثقافي وبصوّر التقدّم المزعومة في الحضارة وعلم الجمال والأخلاق وفي محاور أخرى مشابهة لتلك.

وعندما نتعامل بجدّية مع الدعوة «إلى القراءة بين السطور وإلى قراءة شيء آخر غير المصادر الأساسية»[8]، يبدو أنّ من حقنا الحديث عن «فتغنشتاين ثالث» فيما يتعلّق بأفكاره عن الدّين. ويتضمّن كتاب ملاحظات مختلطة *Remarques mêlées*

---

(6) Jacques BOUVERESSE, *Essais I, Wittgenstein, la modernité, le progrès et le déclin*, Marseille, Agone, 2000, p.49.

(7) Maurice DRURY, *Conversations avec Ludwig Wittgenstein*, p.101.

(8) Jacques Bouveresse, *Essais I*, p.8.

الذي نشره فون رايت (G. H. von Wright) مجموعة من الأفكار «الدِّينيَّة» التي تقترب من تأملات باسكال وكيركيغارد وتولستوي. إذ نجد فيها التقابل الموجود لدى بولس بين حكمة البشر وجنون الله، وهو تقابل لن تفهمه إلّا كائنات مسكونة باندفاع محموم مثل كيركيغارد. وقد كان فتغنشتاين متأثرًا حتى النخاع «بفرسان الإيمان» على وفق المعنى الذي يذهب إليه كيركيغارد الذي يَعُدُّهُ دعاة الوضعية المنطقية مثل سانشو بانسا (Sancho Pansa) بمنزلة دون كيشوت (Don Quichotte) يثير زوبعة في فنجان.

«الحكمة شيء بارد، وهي بهذا المعنى شيء بليد». و(الإيمان بإزاء ذلك، اندفاع محموم). ونستطيع القول كذلك: إنّ الحكمة تحجب عنك الحياة. (الحكمة مثل رماد بارد ورمادي اللون يغطّي الجمر)» (RM, 69). ويُتَوَقَّعُ عادة أن نجد مثل هذه الأقوال واردة على لسان ميشيل هنري، لا على لسان فيلسوف للغة، هو فتغنشتاين!

وتتضاعف مفاجأة القارئ عندما يصطدم بالتصريح الآتي: «إذا كانت المسيحية هي الحقيقة، إذن فكلّ الفلسفة التي تُعنى بها باطلة» (RM, 98)، أو عندما نقرأ الاعتراف الآتي: «لا أستطيع الركوع على الساقين بقصدِ الصلاة، لأنّهما متصلّبتان على نحوٍ ما. أخشى التحلّل (تحلّلي أنا) إذا ركعت» (RM, 68). نحن نسمع صوت لودفيغ «المعترف أمام الله»، وهو ما يجب تمييزه بوضوح من صوت الفيلسوف فتغنشتاين محلّل ألعاب اللغة الدِّينيَّة، في هذه الشذرات التي تتضمّن حمولة تنعكس مباشرة على ذاته connotation auto-implicative. وبهذا المعنى، أقترح أن أطبّق عليه تفريقًا بين «فلسفة الدِّين» و«الفلسفة الدِّينيَّة».

إن موقف فتغنشتاين من الديانة المسيحية شديد الالتباس، بحيث يمنعنا من وضعه كـ «مسيحي مجهول الهوية»(*). ولكن لأنّ أوغسطين وكيركيغارد وتولستوي كانوا الكتّاب «الذين يفضّلهم»، فإن ذلك يحمل أكثر من دلالة بشأن الطريقة التي لم يكفّ من خلالها عن مناقشة القضايا التي لم تُثر في أعضاء حلقة فيينا غير شعور عميق باللّامبالاة. والنص الآتي الذي يحمل نكهة كيركيغاردية خيرُ تعبير عن نبرة مستوحاة من كتاب الاعترافات:

(*) عبارةٌ صاغها اللاهوتيّ الألمانيّ الكاثوليكيّ كارل رانر (K. Rahner) ليعرّف الذين يعتنقون روح المسيحيّة من غير أن ينتموا انتماءً رسميًا إلى جسم الكنيسة (chrétiens anonymes). [المترجم]

اقرأ: «لا أحد يستطيع أن يقول: يسوع «ربٌّ» إلّا بالروح القدس». وهذا صحيح: لا يمكنني بأيّ طريقة أن أناديه باسم الربّ، لأنه لا يعني شيئًا لي. بمكنتي أن أدعوه «المثال»، أو حتى «الله» - أو على نحوٍ أدق، يمكن لي أن أتفهّم تسميته كذلك، لكن لا يمكن لي أن ألفظ كلمة «الربّ» «Seigneur» مع إضفاء المعنى عليها. لأنني لا أعتقد أبدًا أنه سيأتي كي يحاسبني؛ وهذا هو الذي لا يعني شيئًا لي. وهذا لا يمكن له أن يقول لي شيئًا إذا ما عشت على نحوٍ مختلف كليًا. فما الذي يحملني أنا أيضًا على الإيمان بقيامة المسيح؟ تداعبني هذه الفكرة على نحوٍ ما. إذا لم يبعث مُجَدَّدًا، فقد تحلل في داخل قبره، كسائر الناس. مات وتحلّل. منذ هذه اللحظة، يصبح سيدًا مثل الآخرين ولا يستطيع نجدتنا؛ نصبح مُجَدَّدًا يتامى ووحيدين. وعليه، قد نُفَضِّلُ آنذاك أن نكتفي بالحكمة والتفكّر. كأنّنا في الجحيم، حيث لا مكان إلا للحلم، كما لو كان سقف ما يفصلنا آنذاك عن السماء. ولكن، إذا كان المطلوب أن أنقذ نفسي، فسأحتاج إلى يقين، ولن أحتاج إلى حكمة ولا إلى أحلام ولا إلى تأمل عقلاني ـ وهذا اليقين هو الإيمان. الإيمان إيمان بما يحتاج إليه قلبي ونفسي، وليس إيمانًا بما يحتاج إليه الفهم العقلي الذي ينصرف بداخلي إلى تأملات عقلية. فما يجب إنقاذه هو نفسي، بمعيّة اندفاعاتها المحمومة، وبمعية لحمها وعظمها، لا ذهني المجرد. وقد نقول: المحبة وَحدَها تؤمن بالقيامة. وقد نقول: المحبة الفادية تؤمن حتى بالقيامة وتتشبّث بقوة بالقيامة. وإنّ ما يحارب الارتياب إنّما هو الفداء على نحوٍ من الأنحاء. والتمسك به بقوة يعني التمسك بهذا الإيمان بقوة. وهذا ما يعني القول: أنقذ نفسك أولًا وتعلّق بقوة بفدائك (تمسّك بذلك بقوة) ـ سترى آنذاك أنك تتعلّق بقوة بهذا الإيمان. وهذا ما لن يتحقّق ما لم تصبح معلقًا على نحوٍ ما بالسماء، بدلًا من أن تضع ثقتك في الأرض. كل شيء مختلف في هذه الحالة، وليس من قبيل «الخوارق» أن تصبح قادرًا على إنجاز ما أنت عاجز عنه في اللحظة الراهنة. (صحيح أن المعلّق في الفضاء يتخذ المنحى نفسه الذي يتخذه الواقف، لكن توازن القوى في حالته مختلف كليًا، وهذا يؤهّله لِفِعلِ أشياء كثيرة تختلف عمّا يفعله من يكون في وضع الوقوف). [RM, 44-45)].

وقد نَعُدُّ هذا النص بمنزلة نصب تذكاري لفتغنشتاين الثاني، بموازاة فقرة المذكرات *Carnets* التي اقترحت قراءتها بصفتها العقيدة الفلسفية لفتغنشتاين الأول. ولا شيء يوحي لنا بكيفية ارتباط هذه الأفكار بفلسفة فتغنشتاين الثانية

بمعناها الدقيق، إلّا إذا استثنينا الصورة المستعملة في النهاية. فهو يرى أنّه إما أن يحمل الدِّين رهانًا وجودياً، وإمّا أن يظلّ لغوًا بلا فائدة: «لا يخلو إما أن تكون المسألة الدِّينيَّة مسألة حيوية وإمّا أن تكون لغوًا (فارغًا). ونحن لا نلعب هذه اللعبة اللغوية إلّا بوساطة أسئلة وجودية، إن جاز القول. ثُمَّ إنّ مفردة «آه» لا تحمل دلالة، إلّا أن تكون تعبيرًا عن الألم ـ. أريد القول: إذا لم تكن السعادة الأبدية للنفس تعني شيئًا لحياتي ولنمط حياتي، فلا فائدة من إرهاق الدماغ بشأن الموضوع؛ وإذا حق لي التفكير في الموضوع، فلا بُدَّ من أن يصبح ما أفكر فيه ذا صلة وثيقة بحياتي» (CCS, 15).

هذه الشهادات صدى لفقرات كثيرة أخرى واردة في كتاب ملاحظات مختلطة *Remarques mêlées*، وهي الملاحظات المختلطة التي يفكّر من خلالها فتغنشتاين في المُسَوِّغات والصعوبات الحقيقية التي تصرفه عن السير في طريق كيركيغارد. وبالرَّغم من أنه يبارك كلام كيركيغارد عندما يرى أنه يتعذّر على الحكمة أن توجّه الحياة في الاتجاه السليم، كما يتعذّر «ضرب الحديد دون تسخينه» (RM, 65)، لم يتجاوز قطّ عتبة الاهتداء إلى إيمان ينبني على الاندفاع المحموم passion. وهو يشير، في الأقل، بدقة إلى الخدمة التي على الدِّين أن يسديها إليه: إمكان مواجهة أعتى الزوابع بالهدوء الثابت للدِّين الذي بَلَغَ درجة عمق كافية تؤهّله للحفاظ على هدوئه «مهما بلغت درجة ارتفاع الأمواج على السطح» (RM, 66).

وتوحي بعض الشذرات بأن فتغنشتاين نفسه قد اكتشف في مزاجه الخاص، الذي يتطلّع إلى بعض البرودة في التعامل مع الأشياء، الدواعي التي صرفته عن تبنّي عقيدة دينية عَدَّها بمنزلة «اتخاذ قرار مندفع بحرارة نحو منظومة مرجعية»، وبمنزلة طريقة في الحياة وطريقة في الحكم على الحياة (RM, 77). وبعدما رأى أن عبقريته تحرمه من روح ابتكار خاصة به، يتساءل والقلق يساوره: هل تستحقّ النشوة التي تبعثها أفكاره في نفسه، وهي أفكار منبثقة من أسلوب حياته الغريب، أن تدعى «نشوة الحياة» (RM, 33)؟ نُخَمِّنُ أن الإجابة لن تكون إلّا بالنفي.

والمثير للانتباه في الأمر هو أن جوهر أفكار فتغنشتاين المتصلة بالدِّين والأخلاق قد وَصَلَ إلينا في صورة محادثات متقطّعة أو مناقشات مع أصدقاء مثل إنغيلمان وودروري وباوسما (Bouwsma). وتمثّل المناقشات مع لودفيغ فتغنشتاين

*Conversations avec Ludwig Wittgenstein* التي نشرها موريس درروري وثيقة استثنائية جدًّا، فيما يتعلّق «بالفلسفة الدِّينيَّة» لدى فتغنشتاين، إذ إنّ المتلقّي كان طالبًا في تخصّص علم اللاهوت الأنغليكاني. وكان هدف درروري أن يصبح كاهنًا، لكنه انتهى إلى اختيار مهنة الطب، وهو اختيار يبدو أن لفتغنشتاين يدًا فيه، بعدما عبّر له عن خشيته أن يختنق[9] يومًا ما بطوق الكهنوت الرومانيّ وأن يصبح عاجزًا عن أن يخطب في المؤمنين كلّ أسبوع.

ويدافع درروري بقوة عن «فتغنشتاين الثالث»، الذي يتنكّر له أغلب الشرّاح الكبار، ويأخُذُ عليهم إهمال اعترافات نحو: «أنا لست رجلًا متديّنًا، لكنني لا أملك إلّا أن أنظر إلى أيّ مشكلة من المنظور الدِّيني» (المرجع نفسه، 46-47). وهو يستحضر شهادات مهمّةً بشأن القراءات الدِّينيَّة التي كان فتغنشتاين يضطلع بها (دوستويفسكي وتولستوي وصامويل جونسون وأوغسطين وباسكال وكيركيغارد وجيمس وفاينينغر Weininger)، ويشير إلى المناقشات التي تسمح بالتعرّف الحيّ لردود أفعال فتغنشتاين على بعض الموضوعات الدِّينيَّة، وتسمح بتبيّن بعض معتقداته القوية التي تنبني عليها أدقّ دراساته للغة الدِّينيَّة. ونكتشف فيها صدى لإعجابه بالأناجيل الإزائيَّة، ولا سيّما إنجيل متى ورسائل بولس، في حين أنّه يعرب عن الصعوبة الهائلة التي تعترض فهم إنجيل يوحنا (نفسه، 189-190).

ويعترض فتغنشتاين بقوة على أية محاولة لتسويغ العقيدة المسيحية، حين نتوسّل بالوقائع التاريخية، وبالأدلة الفلسفية عامة التي تضمن مصداقية العقيدة، وقد بلغ اعتراضه مدًى جعله يرى أن إعلان المجمع الفاتيكانيّ الأوّل، الذي يرى أننا نستطيع الاستدلال على وجود الله بالعقل الطبيعي، من الدواعي التي تحول بينه وبين أن يصبح كاثوليكيًّا رومانيًّا (نفسه، 96). ويلحّ فتغنشتاين على واقعة أن «الطريقة التي تعرب بها الشعوب عن مشاعرها الدِّينيَّة تختلف من شعب لآخر اختلافًا كبيرًا» كما أكد جيمس ذلك من قبل (نفسه، 87).

ولا شكّ في أنّ فتغنشتاين لم يكن يُشارِك الوضعيين الجدد في الاقتناع بأن تقدّم الرؤية العلمية للعالم سيحلّ، عاجلًا أو آجلًا، محلّ الشعوذة الدِّينيَّة. وبإزاء

(9) *Conversations avec Ludwig Wittgenstein*, p.85.

ذلك، كان يعتقد أنه ملزم أن يُذعِنَ لواقع «الحياة وهو محروم من عزاء الانتماء إلى كنيسة»، وكان يعتقد أن «ديانة المستقبل لن تشتمل لا على كهنة ولا على خدمة الكهنوت» (نفسه، 107). كان الأمر يتعلّق عنده بديانة بالغة الزهد، إلى درجةٍ تجعلها زاهدة في إقامة مجموعة كبيرة من الصلوات، ويجعلها تستثقل المبالغة في الحديث عن «الدِّين».

ألعابِ اللغة الدِّينيَّة والبنى النحوية فيها.

تمثّل صورة «المعبد الذي يُعَدُّ حرم الانفعالات المحمومة، دون التدخّل فيها» (RM, 11) شاهدًا فعليًّا على الموقف الفلسفي التي تنبني عليه الدِّراسات التي تذهب مسافة أبعد في الدِّراسة «الفلسفية» (بالمعنى «الاحترافي» والتقني للكلمة) لألعاب اللغة الدِّينيَّة التي توجد معالمها في بعض كتابات فتغنشتاين، بعدما طبّق عليها «صندوق الأدوات» الذي يحمله على كتفه. ولا تحتفظ بعض التأملات التي خلّفها لنا بشأن هذا الموضوع إلّا بقيمة كشفية. إذ تريد هذه التأملات إشعارَنا بواقع أن «المقالب الجديدة التي توقعنا فيها اللغة كلما ارتدنا مجالًا جديدًا تمثّل مفاجأة دائمة» (LC, 16). وتصدق هذه الملحوظة التي نجدها في مستهل دروس في علم الجمال *Leçons sur l'esthétique* على الأخلاق، كما تصدق على الدِّين.

ويبدي فتغنشتاين في كتاب ملاحظات في علم النفس *Remarques sur la psychologie* تحفّظه من تصوّر الوضعية الجديدة للغة: «على كلّ حال، يوجد مزيد من ألعاب اللغة التي لم تخطر على بال كارناب وجماعته» (*Bemerkungen zur Psychologie*, 1, § 920). وتوجد إحالة مباشرة على شخصية هاملت في مسرحية شكسبير: يوجد، في الفضاء الفاصل بين منزلة سماء «الأحوال الروحية» الذاتية والمعبّرة، ومنزلة الوقائع الصلبة *hard facts* والذي يلج قضايا الملاحظة، مكان رحب يتسع لألعاب لغوية أخرى تحتكم إلى نحوٍ مخصوص لا يمكن الكشف عنه اعتمادًا على مبدإ التحقّق في صورته هذه أو تلك.

وعلينا أن نلج المنزلة المتوسّطة هذه ، إذا شئنا تحليل الألعاب اللغوية الدِّينيَّة. وقد أفرد ألان كايغلي (Alan Keightley) لهذه المسألة كتابًا كاملًا يحمل

عنوانًا بليغًا: فتغنشتاين، النّحو والله *Wittgenstein, Grammar and God*[10]. ويكثّف العنوان في صيغة واحدة الأصالة الرئيسة التي تفصح عنها الفلسفة التحليلية للدين. يتعلّق الأمر، من الزاوية الجوهرية الأولى، بوصف «نحو الله»، أو على نحوٍ أدق، بوصف نحو الألعاب اللغوية الدّينيّة التي نتحدّث فيها إلى الله أو عنه.

عمومًا، يجبرنا ذلك على التساؤل عمّا يَسِم بعض الألعاب، في نهاية المطاف، بسِمة الألعاب «الدّينيّة». ولا شكّ في أنّ علينا حمل مصطلح النحو على معناه لدى فتغنشتاين. فما يتعلّق به الأمر هو «النحو العميق» الذي يُطلَقُ على الأفعال اللغوية الدّينيّة التي تَرِد فيها مفردة «الله». وتنطبق التعليمات المنهجيّة الأساسية أنفسها، التي تطالب بلا شكٌ بالانتقال من الاستعمال لتحديد الدلالة، على تحليل اللغة الدّينيّة، كما تطالبنا بأن نُراعيَ «النحو» العميق المتحكّم في الألعاب اللغوية، حتى نستطيع تحديد منزلة الأشياء. وليس من نافلة القول أن نضيف أن فتغنشتاين يرى أن النحو هو الذي يعلمنا ما هو جنس الشيء الذي يتعلّق به الأمر (IP, § 373).

وتستجيب المسلّمة التي تشترك فيها فلسفات الدّين لتحوّل عميق دخل عليها، وهي مسلمة احترام «المعطى الإيجابي» «positivité» الذي تحيل عليه الوقائع الدّينيّة. ويتعلّق هذا «المعطى الإيجابي»، في المقام الأوّل، بمعطى الألعاب اللغوية الدّينيّة وأساليب الحياة التي تنحدر منها في جذورها. ومهمّة التحليل الفلسفي هي استرجاع المقام الأصلي الذي تتشكّل في صلبه دلالة اللغة الدّينيّة. ولن نملك حظوظًا وافرة لأخذ الدلالة الحقيقية التي تحتملها العبارات الدّينيّة، إلّا إذا وضعناها في مسكنها الطبيعي (IP, § 116). وكما أننا نتحدث في علم البيئة عن البيئة التي تضمن بقاء الأحياء *biotope*، يجوز لنا الحديث هنا عن البيئة التي تضمن بقاء اللغة *logotope*[11]. فمهمّة التحليل هي التوصل إلى «البيئة التي تضمن بقاء» اللغة الدّينيّة، أي تضمن التوصل إلى أسرة الألعاب اللغوية التي تتكوّن منها. ويحملنا هذا الواقع عينه على الاهتمام من

(10) Alan KEIGHTLEY, *Wittgenstein, Grammar and God*, Londres, Epworth Press, 1976.

(11) أستعير العبارة من الكاتبين: Hans-Ulrich HOCHE, Werner STRUBE, *Analytische Philosophie*, Fribourg, K. Alber, 1995.

قرب بمظاهر سوء الاستعمال التي قد تتطوّر حين ننتزع بعض العبارات من «بيئتها الفطرية التي تضمن بقاءها»، بعد تغريبها داخل محيط بيئي غير مناسب.

عندما نقارن الأمثلة التي يوردها فتغنشتاين في دروسه المقتضبة في الإيمان الدِّيني «Leçons sur la croyance religieuse» (LC, 106-135)، وهي المصدر الرئيس الذي نعود إليه في هذه المادة، بالقضايا الكبرى التي تلوح بها فلسفات الدِّين التأملية العقلانية، قد يخيب ظننا بسبب الطابع البدائي الذي يكتنف في الظاهر الأمثلة الواردة. فلماذا الوقوف طويلًا عند أمثلة مضحكة، مثل جلسات الاتصال بأرواح الصالحينَ، وهي جلسات قد نطّلع فيها على الغيب، كالاطّلاع على باقة ورد لا تزال تحمل بطاقة بائع الزهور (LC 119)؟

وبصرف النظر عن أن هذه الأمثلة تُظهِرُ التأثير المتواصل الذي ظلّت تمارسه ذرائعية جيمس عليه، تساعدنا كذلك على تحصيل وعي أنّ خطاب علم اللاهوت ليس هو الخطاب الذي يستحوذ على اهتمام فتغنشتاين في المقام الأوّل. فهو لا يتحدّث عن رجال اللاهوت إلّا من أجل انتقادهم، إذا صادف أن ذكر بعضهم. بل يسعى إلى الانشغال بلغة الإيمان الأساسية و«بالنحو» الذي ينبني عليه الإيمان. وهو يرى أنّ تحليل هذه اللغة مهمّة عسيرة أصعب مما قد نتخيّله، خلافًا لِما يلوح في الظاهر. والهدف الجوهري الذي تضعه دروسٌ في الإيمان الدِّيني Leçons sur la croyance religieuse نصب عينيها، هو أن تمدّنا بفكرة أوّلية عن الصعوبات التي يصطدم بها مثل هذا التحليل. فالصعوبة الأولى هي صعوبة الكشف عن الاختلافات العميقة بين الألعاب اللغوية الدِّينيَّة والألعاب الأخرى، كالألعاب المتحكّمة في مجال المعرفة.

وتكشف لنا الطريقة التي حدّد فتغنشتاين بها منزلة الأخلاق في محاضرة عام 1929 عن زاوية التصدّي لوصف الألعاب اللغوية الدِّينيَّة: «لو أن شخصًا ما كان بإمكانه تحرير كتاب في علم الأخلاق، أو حرّر كتابًا بالفعل في علم الأخلاق، لكان هذا الكتاب، شأنه في ذلك شأن انفجار عظيم، سيقضي على كلّ الكتب الأخرى المنتمية إلى هذا العالم. وتُعَدُّ مفرداتنا، على النحو الذي نستعملها به في العلم، شرايين دموية مؤهلة لتمرير الدلالة والمعنى، ولنقلهما عبر الأوعية بصفتهما دلالة ومعنى طبيعيين. لكن، إذا كانت مفرداتنا لا تسعى إلى

الإعراب عن شيء غير الوقائع، فإنّ علم الأخلاق يُعَدُّ في حال وجوده، علمًا فوق الطبيعة «surnaturelle»؛ فنحنُ نستعمل المفردات للإحالة على وقائع. ونشبه المفردات المستعملة فنجان الشاي الذي لن يتضمّن أبدًا من الماءِ غير ما يتسع له الفنجان، ولو أفرغت فيه لترًا من الماء» (LC, 147). هب أنك وجدت بعض أتباع آير من بين أعضاء جماعة «الهراطقة» «The Heretics»، الذين حضروا محاضرة فتغنشتاين بحسب ما تذهب إليه بعض التخمينات! فسيستنتجون آنذاك من ذلك لا محالة أن علم الأخلاق لن يكون بلا شكٌ فنجان الشاي الذي يرشفونه! وبإزاء ذلك، من يسلم بوجاهة وجهة نظر فتغنشتاين بشأن علم الأخلاق، يملك مُسَوِّغاتٍ مقنعة للتساؤل: أليسَ علينا أن نستنتج من ذلك أنّ على الدِّين، في حال وجوده، أن يكون «فوق الطبيعة» «surnaturelle» كذلك، في الأقل بالمعنى الدقيق الذي يكتسبه اللفظ في هذا السياق؟

والواقع أن فتغنشتاين، في نهاية محاضرة في الأخلاق، يوسع مباشرةً منظوره بشأن التجارب «فوق الطبيعة» التي تنتمي إلى الصنف الصوفيّ ـ الدِّيني: «استغراب وجود العالم الفعلي»، من خلال رؤية العالم بما هو «ظاهرة خارقة» (LC, 153)، والإحساس بالأمان بين «يدي الله»[12]، والشعور بالخطيئة. يتعلّق الأمر بالتجارب أنفسها التي تمثّل خلفية الملحوظات الختامية لكتاب الرسالة بشأن «الصوفيّة». فللوهلة الأولى، يكرّس فتغنشتاين في محاضرة عام 1929 عن علم الأخلاق، الرأي نفسه، من خلال التنبيه على أن المحاولة الجادة للكتابة أو للحديث عن علم الأخلاق والدِّين تواجهنا لا محالة بحدود اللغة التي نصطدم بها، كالسجين الذي يصطدم بحيطان سجنه. لكنه، في الوقت نفسه، يؤكّد أن هذه الصعوبة تريد أن تقول شيئًا آخر غير تأكيد تعذّر تقديم «تحليل منطقي سليم لما نرمز إليه في ذهننا بالعبارات الأخلاقية أو الدِّينيَّة» (LC, 154). ويكشف فتغنشتاين من خلال هذه الصعوبة عن نزوع «طبيعي في

---

(12) نجد مثالًا دينيًا لهذه التجربة في المزمور 131، ونجد تعبيرًا أدبيًا ودينيًا في شعر ريلكه الذي يحمل عنوان *Herbst* (الخريف)، إذ تنتهي القصيدة ببيت رائع:

«*Und doch ist Einer, welcher dieses Fallen/unendlich sanft in seinen Händen hält*»

(ومع ذلك يوجد أحد ما، يحفظ كلّ ما يقع في قعر يديه، بحنان غير محدود). راجع: [Rainer Maria RILKE, *Werke I*, Darmstadt, WGB, 1996, p.283].

ذهن الإنسان، وهو نزوع لا أملك أنا إلا أن أحترمه من أعماق نفسي، ولن أهزأ به طوال حياتي» (LC, 155)، بإزاء الوضعيين المناطقة الجدد، الذين لا يرون في تلك الصعوبة غير حجة حقيقيّة تُظهِرُ أن تلك العبارات غير متسقة منطقيًا.

أفيُعَدُّ هذا الاحترام الواجب تجاه «الصوفيّة» هو مسك الختام، أم يجب علينا التقدّم خطوة إلى الأمام في تحليل النحو الخاص بالألعاب اللغوية الدِّينيّة؟ يلوح أن «دروس في الإيمان الدِّيني» «Leçons sur la croyance religieuse» التي ألقاها بعد تسع سنوات من ذلك، توحي بالإيجاب. وسأميّز في دروس فتغنشتاين في الإيمان الدِّيني ثلاثة محاور موجّهة ستساعدنا على كشف أفضل عن جنس «فلسفة الدِّين» الذي وضعه فتغنشتاين نصب عينيه؛ وأنا أسترجع في أثناء ذلك أعمال هودسون الذي أخضع هذه الدروس لتحليل مُفَصّل[13].

ضعف الإيمان: استعمال مفردة إيمان بطريقة خارقة للعادة.

يتفرّع المحور الأول مباشرة مما قلناه عن تعريف فتغنشتاين لألعاب اللغة. فإذا كانت كل لعبة لغوية تُحيل على «بيئتها الخاصة التي تبقيها على قيد الحياة»، فإن فهمها لا يشترط وجود معايير منطقية خارجيّة، بل يشترط وجود معايير داخلية. ويحتكم «النحو» فيها إلى «منطق» مخصوص يجب على التحليل استخراجه، لا تقويمه على وَفْق معايير عقلانية مستمدة من مجالات أخرى. ونجد تمثيلًا ممتازًا لذلك في أول مثال يفتتح به «كتاب الدروس». إذ يتخيّل فتغنشتاين حالة «مؤمن». يتعلّق الأمر «بجنرال في الجيش النمساوي» يَعِد شخصًا آخر بالقول: «سأذكرك بعد وفاتي، إن كان هذا ممكنًا بالفعل» (LC, 106). ولم يكن اختيار المثال وليد المُصادفة، بالرُّغم من أنه قد يبدو مثالًا مبتذلًا. إذ يواجهنا المثال مباشرة بالمشكلات الشائكة المتصلة بقابلية تأييد مثل هذا الملفوظ أو إبطاله، في الوقت نفسه الذي يزرع فيه بذور الشكّ في لغة يبدو أنها تقع في شبهات التفاهة والعبث.

والسؤال الذي يثيره هذا المثال لا يقف عند الأمر الآتي: «ما معنى الإيمان بيوم الحساب؟» (أو، بعبارةٍ أخرى: ما معنى التمثّلات المقابلة ومرجعها؟).

---

(13) Donald W. HUDSON, *Wittgenstein and Religious Belief*, p.151-194.

يتوخى السؤال المطروح بالفعل أن يعرف منذ متى نستطيع أن نَعُدَّ هذا «الاعتقاد» «croyance» تعبيرًا عن «إيمان» «foi» ديني متميّز من الشعوذة: «الإيمان والشعوذة شيئان مختلفان كليًّا. فمصدر الشعوذة هو الخوف ولا تُعَدُّ عِلمًا صحيحًا. أما الإيمان فهو تعبير عن ثقة» (RM, 86). ويمتلك الإيمان الدّيني بيوم الحساب منزلة منطقية مستقلة كليًّا عن الإيمان بأن السماء ستمطر غدًا. ولا تستند أصالته إلى معايير سيكولوجية خالصة، مثل القول على سبيل المثال إن المتديّن المتعصّب «منحجر» في إيمانه باليوم الآخر، في حين أنّ من «يعتقد» أن السماء ستمطر غدًا يكتفي بالإعراب عن تخمين مجرّد، استنادًا إلى بعض القرائن الموثوق بها بدرجات متفاوتة. ويرى فتغنشتاين كذلك أن «ليس الإيمان la foi مجرّد صرخة» (H. Dumèry)، أي أنّه لا يختزل في حالة نفسية ذاتية كليًّا. فَـ «لا يمكن مقارنة قوة الإيمان بحدّة الألم» (LC, 108).

ويجب تحديد خصوصية الإيمان الدّيني بصورة تنحصر في التماس أساس مبني على معايير «نحوية». فلنأخذ المعيار الآتي: لا يتوقّع نحو العقيدة الدّينيّة توفير مكان لحجّة قائمة على حساب الاحتمالات. وبإزاءِ من يقول: «أعتقد أن السماء ستمطر غداً»، أستطيع أن أردف قائلًا، إذا كنت أنتمي إلى إقليم النورماندي: «ربّما يحدث ذلك وربّما لا يحدث». لكن لا يَصْدُر عنّي ردُّ فعلٍ مماثل على من يقول: «في يوم الحساب سيفصل الله الخِراف عن الجِداء». إذ لا يتفق نحو الإيمان الدّيني مع موقف محايد يقول «ربما» أو «هذا محتمل». ولذا، يلحظ فتغنشتاين أننا عندما نقف إزاء القصص الإنجيلية المتعلّقة بالقيامة، نجد من يقبل بشرى القيامة السارّة، ونجد من يرفض هذه البشارة، لكننا لا نجد من يترك المسألة معلّقة.

وتفيد الحجّة الضمنية التي تمثّل خلفية كلّ هذه التأملات أن الألعاب اللغوية الدّينيّة تشترك فيما بينها في «نكهة أسريّة»، بصرف النظر عن تنوّعها من الزاوية الإمبيريقية. فمن زاوية معيّنة، يتعلّق الأمر «بمسألة ذوق». ويبدو أن الألعاب اللغوية الدّينيّة تشكل «منظومة» بالمعنى المذكور آنفًا، «أي أنها تشكل منظومة تقدّم فيها المقدّمات والخاتمة دعمًا متبادلاً»، حيث إن «ما يحظى بالقبول لدينا هو المجموع الكلّي من الأحكام». ولا يتورّع فتغنشتاين عن تصوّر أن «ثقافة

كاملةً» قد تكون من اختصاص لعبة لغوية» (LC, 28). وتُظهِرُ الأمثلة التي تؤيِّد هذه الأطروحة أن مفهوم شكل الحياة يلتقي في هذه الحالة على نحوٍ شبه متطابقٍ مع مفهوم «التقليد الثقافي».

ولا يعني ذلك أبدًا بلا شكٍّ أن هذا المنظور «الشمولي» سيفرض علينا تصوّر الدِّين بصفته منظومة عقدية بالغة التصلّب (وهي بالفعل كذلك للأمزجة «المتصلّبة نفسيًّا»)، أي أنه سيحظر علينا السؤال عن أشياء ليست جزءًا من «البرنامج». ثُمَّ إنّ «منظومة» الإحالات التي تتصل بمقتضاها بعض الألعاب اللغوية بألعاب أخرى، ليست كذلك نسقًا أكسيوميًّا axiomatique نتفق عليه من البداية. يقول فتغنشتاين: «ليست المنظومة منطلق الحُجج، بقدر ما تمثّل بيئتها الطبيعية»، ولا يعني ذلك سوى أن «أيّ تحقّق مما نقبله على أنه صادق، كما أن أيّ تأييد أو تكذيب يأخذ مكانه سلفًا داخل منظومة» (DC 105)، أو قد يُعَبَّرُ عن ذلك بصورة أخرى فيُقال: «ما يُثَبَّتُ، لا يستفيد من ذلك بحكم كيفياته الباطنية المتصلة بالوضوح والبداهة، بل يساعد كلّ ما هو موجود حواليه على إبقائه على حاله بكلّ صلابة» (DC 144).

وما يصدق على الاعتقاد بالمعنى الواسع، يصدق كذلك على الإيمان الدِّيني. ويؤكّد فتغنشتاين، منذ إلقاء محاضرته عن علم الأخلاق *Conférence sur l'éthique*، أن العبارات والأفعال الدِّينيَّة تشكّل جزءًا أساسيًّا من كلّ متصل الحلقات *Bewandtnisganzheit* وأكثر شمولية: «عندما نتكلّم على الله ونقول إنه يرى كلّ شيء، عندما نركع على رُكبنا أثناء الصلاة، تصبح كلّ المفردات التي نستعملها وكلّ أفعالنا جزءًا أساسيًّا من لغة مجازية واسعة الانتشار، لكنها لغة بالغة التهذيب، ولغة تصوّره في كائن بشري مزوّد بسلطة واسعة نبحث من خلالها عن النعمة الإلهية، إلخ» (LC, 151).

ولم ينتبه إلّا شيئًا فشيئًا إلى أن الانسجام الذي يشكّل نقطة تقاطع الألعاب اللغوية مشتق في جذوره من أسلوب حياة بالغ التعقيد. ففي البداية، يُطابِقُ الإيمان الدِّيني تبنّي منظومة مرجعية، لكنه يستند إلى أسلوب حياة أو «style de vie»:

> ويبدو لي أن الإيمان الدِّيني لا يمكنه أن يكون إلّا قرارًا شخصيًّا مندفعًا بحرارة في اتجاه منظومة مرجعية. وعليه، بالرُّغم من أن الأمر

> يتعلّق بإيمان *foi*، هو مع ذلك طريقة في الحياة أو طريقة في الحكم على الحياة. وهو طريقة متحمّسة لاعتناق هذا التصوّر تحديدًا. وينبغي أن تنبني التعليمات داخل الإيمان الدّينيّ على عرض هذه المنظومة المرجعية وعلى وصفها، وكذلك على الخطاب ـ الموجّه ـ إلى ـ ضمير ـ الفرد *(« ein ins-Gewissen-reden »)*. وفي النهاية، على هذين الجانبين في التعليمات الدّينيّة أن يخلّفا مفعولًا، هو أن من نلقنه يتبنّى هو نفسه هذه المنظومة المرجعية بكلّ حماسةٍ وبمحض إرادته. يبدو الأمر كما لو أن شخصًا جعلني أنتبه من جِهة إلى وضعي اليائس، في حين يقدّم إليّ من جهة أخرى وسيلة الخلاص، إلى أن أبلغ لحظة أُسَخِّرُ فيها كلّ جوارحي في اتجاه الوسيلة من أجل الاستحواذ عليها، كل ذلك بمحض إرادتي، في الأقل دون أن ترشدني يد الملقّن إلى ذلك [RM, 77].

وكلّ محاولة لإرادة التحقّق من صدق الإيمان الدّيني، انطلاقًا من أساليب أخرى في الحياة، محاولة محكومٌ عليها بالإخفاق سلفًا عند فتغنشتاين. وتتضمّن دراساته من هذا المنظور نكهة سجالية لا لبسَ فيها، وموجهة في المقام الأول ضد الحجاج الذي يقوم عليه اللاهوت الدفاعيّ apologétique في أثناء الدفاع عن الدّين. ويميل المتكلّم، في سعيه المشروع إلى الدفاع عن صدق الإيمان، إلى إزالة الخط الفاصل بين اللغة الدّينيّة واللغة العلمية، أو إلى التعتيم عليه. وهذا ما يتجلّى بالفعل في الحجاج الدفاعي للأب أوهارا (O'Hara) الذي يزعم القدرة على التحقّق من عقلانية الإيمان (أو قلْ: مصداقية *crédibilité* الإيمان، إن شئنا استعمال معجم اللاهوت الدفاعيّ القديم) على أساس الاستدلال العلمي. ومرافعة فتغنشتاين التي تنتصر لاحترام استقلالية الألعاب اللغوية التي تتعلّق بالدّين، مرافعة من أجل فلسفة الدّين وضد اللاهوت الدفاعيّ. وهذا ما يُوافِقُ أطروحته التي تفيد أن الألعاب اللغوية تشكّل، في كلّ المجالات، ظاهرة أصلية يجب احترامها كما هي، ولا يمكن تقويمها، في كلّ الحالات، بناء على معايير عقلانية مستمدة من مجالات أخرى.

ويُمِدُّنا نمط الحجاج في اللاهوت الدفاعيّ بحالة أقدم فيها على تغريب عبارة من العبارات خارج «بيئة الخطاب الذي تنتمي إليه «انتماءً» طبيعيًا. والشاهد اللافت على هذا النوع من الخطإ هو ما عاينه فتغنشتاين خلال الحرب العالمية الأولى، حينما شاهد جنودًا يمارسون أعمالًا خيرية ويحملون قطع رغيف القربان

hosties تمثّل رمزيًا جسد المسيح داخل علب محكمة الإغلاق، وهي علب صنعتها معامل كروب Krupp خاصّةً لحمايتها[14]. ويُعارِضُ الحديث عن وجود ترابط وثيق بين أساليب حياة متباينة جدًا فيما بينها، كاعتقاد حضور المسيح الفعلي داخل خبز القربان وهاجس وضع أجسام هشّة بمنأى عن طلقات الرصاص، طبيعةَ الإيمان الدّيني، حينما يختزل الإيمان في مجرّد شعوذة صيانية.

فهل يعني ذلك أن فتغنشتاين ينتصر لِـ «النزعة الإيمانيّة» «fidéisme»، كما يدعي بعض النقاد (مثل كاي نيلسن Kai Nielsen)؟ يبدو أن بعض الشذرات الواردة في كتاب في اليقين *De la certitude* تؤيّد هذا الانطباع. وفي الآتي مثالانِ: «الصعوبة هي الانتباه إلى انعدام أساس تقوم عليه معتقداتنا» (DC. 166)؛ و«الإيمان الذي لا مُسَوِّغَ له هو الذي يمثّل أساس الإيمان الذي له مُسَوِّغ» (DC, 253)؛ وقد نضيف إليهما التصريح المستفز الذي يقضي بأن مؤاخذته بإرادة «اجتثاث العقل» ليست مؤاخذة بعيدة عن الصواب (LC, 123). وقد يكون من مصلحة بعض أنصار فتغنشتاين «المفكّرين» الذين لا يكفّون عن التنديد بالتصريح الذي يُفيد أن «العقل الذي نجامله منذ قرون وقرون يمثّل ألدّ أعداء الفكر»[15] أن يتساءلوا هنيهة عن نتائج تصريح فتغنشتاين هذا.

إن جنس اليقين الذي نملك حقّهُ، عند فتغنشتاين، مشروط «بلعبة اللغة» التي نهتم بها (DC, 457). وعندما يرمي بحِجاج المتكلّمينَ عرض الحائط، لا يروم إعادة الاعتبار إلى القول المتطرّف: إنّي أؤمن لأنّ الإيمان خُلفٌ» «*Credo quia absurdum*». وقد تكون المطالبة بتقديم مُسَوِّغ جزءًا أساسيًا من نحو بعض الألعاب اللغوية الدّينيّة. إلا أنه في هذه الحالة، «ما دام الإيمان يصاغ انطلاقًا من أدلة، لا يمكنه أن يكون إلّا نتيجة نهائية تتجمّع فيها وتلتقي طرق مختلفة من التفكير والعمل» (LC, 111). وما ندعوه «دليلًا» لا ينفصل عن أسلوب في الحياة، إلى الدرجة التي تجعل كلّ شيء في حياة المؤمن «يحتكم إلى قاعدة هذا الإيمان»، بما يسمح «بالمجازفة بحياتنا على أساس هذا الإيمان» (LC, 107).

(14) Maurice DRURY, *conversations avec ludwing wittgenstein*, p.102.

(15) Martin HEIDEGGER, *Holzwege*, Pfullingen, Neske, 1963, p.247.

الاستعمال الحسن للصور الدّينيّة.

ولا يجد فتغنشتاين نفسه مجبرًا على الاعتراف بأنه يفكّر بطريقة مختلفة ويقول أشياء مختلفة فحسبُ، في مواجهة الخطاب المتديّن، بل يكتشف كذلك أنه يستعمل بعض الصور استعمالًا مختلفًا: «أنا مغاير في تفكيري، أفكّر بطريقة مختلفة. أبوح لنفسي بأشياء مختلفة. والصور التي أمتلكها مختلفة» (LC, 109). وجوهر المشكلة هو الكشف عن كنه هذه الاختلافات. ويحمله الواقع نفسه على استئناف البحث في مشكلة منزلة التمثّلات الدّينيّة ودور الصور، بناء على أرضية جديدة كلّيًا. وإذا كانت مشكلة هيغل قد تمثّلَتْ في إبراز المعنى الذي ألغى المفهوم بموجبه حدود التمثّل، مع الحفاظ على طاقة الفكر التي يكتنزها، كما يطالب بذلك قانون الحفاظ والتجاوز *Aufhebung*، فإنّ مشكلة فتغنشتاين قد تمثّلَتْ في وصف النحو المعقّد الذي يتحكّم في الصور الدّينيّة وأكثر تمثّلاتها ابتذالًا في الظاهر، وفي الكشف عن «كيفية استعمالها» على نحوٍ صحيحٍ.

وتعرب الصعوبة نفسها عن نفسها في فقرة من كتاب ملاحظات مختلطة *Remarques mêlées* وهي فقرة تستحق إيرادها كاملة:

> عندما ينظر المؤمن بالله حوله ويسأل «ما مصدر كلّ ما أراه؟»، و«من أين جاء كلّ هذا؟»، لا يرغب في تفسير «سببي»؛ والمكر الذي يفصح عنه سؤاله هو أن يكون إعرابًا عن هذه الرغبة، بالرّغم من كل شيء. إنه يفصح في الواقع عن موقف معين تُجاهَ كلّ التفسيرات. لكن كيف يتجلّى كلّ هذا في حياته؟
>
> يتعلّق الأمر بموقف يتعامل بموجبه بجدّية مع شيء ما، ولكنه بعد ذلك، وانطلاقًا من نقطة معيّنة، لا يتعامل معه بجدّية، مدّعيًا وجود ما هو أهم.
>
> وهكذا، قد يقول شخص ما، مثلًا، لقد مات هذا الشخص أو ذاك وقبل إتمام عمل محدّد، وهذا واقع بالغ الجدّية، لكنه قد يقول من جهة أخرى إن ذلك لا يحظى بأهمية تذكر. وعادة ما نستعمل هنا عبارة «بمعنًى أعمَق» [RM, 100].

ونقول مرّةً أخرى إنّ ما يستحضره القارئ حين قراءة هذه الفقرة هي صورة «حارس حاجز سكة الحديد». وهذا ما تُظهِرُهُ تتمة الفقرة التي تنتهي بنقد الفكرة

التي يكوّنها كارل بارت (Karl Barth) عن علم اللاهوت الجدلي. يقول فتغنشتاين: «ما أودّ أن أقوله بالفعل هو أن الأمر لا يتعلّق هنا بمفردات نتلفّظ بها، أو بما نفكّر فيه في أثناء فِعل ذلك، بل بالاختلاف الذي تبرزه بين لحظات مختلفة داخل الحياة. فكيف لي أن أعلم أن شخصين يعنيان الشيء نفسه حينما يدّعي كلٌّ منهما أنه يؤمن بالله؟ ونستطيع بالتحديد أن نقول الشيء نفسه عندما يتعلّق الأمر بثلاثة أشخاص لا بشخصين. ولا يجعل علم اللاهوت شيئًا ما أوضح (كارل بارت)، حينما يؤكّد هذا العلم بعض المفردات وبعض العبارات *(Phrasen)*، ويلقي باللائمة على أخرى. وعليه، يمارس علم اللاهوت حركاتٍ محمومة بالكلمات، لأنه يريد قول شيء ما ولا يعلم كيفيّة التعبير عنه. فالممارسة هي التي تمنح المفردات معناها» (RM, 100-101).

ويُظهِرُ هذا التصريح بوضوح الصعوبة التي يجب أن يواجهها علم العقيدة في اللاهوت، إذا شاء مُحاوَرَةَ فلسفة الدِّين التي يتبنّاها فتغنشتاين. ويبدو أن النقطة الأساسية في نتوءات هذا الحجاج الملتوي في هذا النص هي الآتية: تستطيع صورة مبتذلة جدًّا، ولا تُناسِبُ من حيث المبدأ الموضوع المعنيّ (مثل تمثّل الله في صورة شيخ ذي لحيةٍ بيضاء في الدروس المصوّرة في التعليم الدِّيني أو على جدران كنيسة سِكْستين Sixtine)، لا تُناسِبُ «النحوَ»، أي «تعليمات استعمال» مصطنعة جدًّا. وعليه، على الفيلسوف الذي يسعى إلى فهم دلالة هذه الصور، ألّا يكونَ ضحية الأوهام التي تنجُمُ أحيانًا عن الخاصّية البدائية في التمثّلات الدِّينيّة. وحتى حينما يتعلّق الأمر بصور أو بتمثّلات دينية، تمتلك هذه المقاربة الجديدة التي تفضّل الجوانب «النحوية» (LC, 135) في الأقل امتياز إدخال تعديل على الطريقة التي نصوغ بها مشكلة تشبّه الله بالإنسان، وهو ما جعل الفلاسفة ينصرفون عن التعامل بجدّية مع الصور والرموز الدِّينيَّة.

تتعلّق هذه الملحوظة في بدء الأمر بالتمثّلات الدِّينيَّة التي نكوّنها عن الله نفسه. ويخصّص فتغنشتاين قسمًا كبيرًا من تأملاته للكشف عن دلالة هذه الصور من خلال التركيز على سؤال: «كيف تعلّمنا اسم «الله»، (أي كيف تعلّمنا استعمال اسمه)؟» (RM, 97). ويضع فتغنشتاين نصب عينيه مهمة أولوية تتمثّل في تقديم لائحة من الأمثلة «البليغة» بما يكفي لحملنا على التفكير في الموضوع، بحكم العجز عن المبادرة مباشرة إلى وصف نحوي صريح لاستعمال اسم الله.

وبالرّغم من أن هذه الصورة أو تلك المتكوّنة عن «الإله الحق» تشبه لدى الطفل صورة جدّه، ينتبه إلى أن عواقب هذا التمثّل الدّيني ليست من جنس عواقب الصور التي يتمثّل بها الطفل عماته. ونستطيع التعبير عن هذا الفرق بالقول إن صورة «عمي الموجود بأميركا» تشغل وظيفة استكمال تمثّل غائب. في حين لا تشغل صورة الأب السماوي الذي يسكن «السماوات» الوظيفة نفسها. ولا تحجب الصورة عدم مُوافقتها موضوع التمثّل، بل تجعل الله متلقّي مجموعة من الأدعية التي توجّه إليه «بصفته أبًا». ولا يلقّن التعليم الدّيني المؤمن بعض الإجابات عن الأسئلة فقط، بل يلقّنه في البداية الأسئلة الجيدة التي عليه سؤالها، أي أفضل «طريقة لاستعمال» الصور والتمثّلات الدّينيّة: «لا تشير الطريقة التي تستعمل بها اسم الله إلى من تعنيه ـ بل تشير إلى ما تعنيه» (RM, 63).

## الإيمان أو عدم الإيمان: ما الفرقُ؟

في النهاية، تستتبع المقاربة نفسها مراجعة الطريقة التي نتصوّر بها عادة صلة الإيمان la foi بعدم الإيمان incroyance. ويصبح من المتعذّر التسليم بأن عدم الإيمان ليس إلّا صورة سالبة لما يؤمن به المؤمن إيمانًا موجبًا، بالرجوع إلى الاختلاف الجذري في نحو كلٍّ منهما. ويُتيح التناظر الظاهري الذي يوحي به التقابل بين الملفوظين الآتيين: «الله موجود، لقد التقيتُهُ» و«الله غير موجود، لم ألتقِهِ» المجال أمام أوجه عدم تناظر أعمق. فثمّة فرقٌ منطقي جوهري بين الإيمان بوجود الله وإنكار وجوده. ونستطيع مقارنة هذا الفرق من منظور فتغنشتاين بالفرق بين القِطَع التي نستعملها من أجل لعب ألعاب مختلفة، بناء على قواعد مختلفة.

وينتمي الإيمان الدّيني إلى مستوى يختلف عن رأي من «يعتقد» أن شيئًا ما سيتحقّق أو لن يتحقّق. وهذا ما يغيب عن الأذهان في عدد كبير من المناظرات العمومية، حيث يؤول الموضوع برمّته إلى مسألة تباين في الرأي. وينبغي التماس هذا الفرق الحقيقي في واجهات التضمّن ـ الذاتي. ولم يكن فتغنشتاين بمنأى عن ابتكار نسخة جديدة من «رهان» باسكال. لكنه رهان لا صلة له بأيّ معنى عقلاني، بالمعنى الذي نخلعه عامة على هذا المصطلح. وبإزاء المعتقدات الدّينيّة، يشعر فتغنشتاين بجاذبية «جنون الصليب» أكثر من أية جاذبية أخرى، كما كان حال كيركيغارد.

لكن على إيمان المؤمن الذي يُحيل على «جنون الصليب» التوفُّر كذلك على «منطق» يَحول بينه وبين الإغراق في الجنون الاعتيادي، أي الإغراق بكلّ بساطة في فقدان العقل. وعلى غير المؤمن التسليم بأن «المسَوّغات» التي تمنعه من الانتماء إلى عقيدة دينية مخصوصة هي على الدوام المسَوّغاتُ أنفسها التي تمنعه من تبنّي أسلوب حياة محدّد. فالإيمان «مجازفة» ـ بمعنى كيركيغارد ـ أكثر مما هو «رهان». إذ يفترض الإيمان التزام الحياة كلّها. وهو إدراك خطر هذه المجازفة التي تحمل فتغنشتاين على القول: «آه، لو أننا جازفنا بكلّ حياتنا بسبب هذا الإيمان»! (LC, 88).

وقد نطبّق على الأساليب الدِّينيَّة في الحياة ما يذكره فتغنشتاين عن الكتب المؤلّفة لقُرّاء قادرين على فهمها ـ وهو ما يصدق على «الكتب» التي نشرها فتغنشتاين نفسه! «إذا لم تكن ترغب في أن ينفذ بعض الأشخاص إلى غرفة، فعليك أن تزوّدها بقفلٍ لا يملكون مفتاحَهُ. ولكن لن يتضمّن الحديث عن ذلك أيّ معنى، إلّا إذا كنت ترغب في أن يعجبوا بما بداخلها وهم بالخارج ـ! لكن الحصافة تقضي بأن نزوّد باب الغرفة بقفلٍ لن ينتبه إليه إلّا من يعرف كيفيَّة فتحه، لا الآخرون» (RM, 17). وفي الاتجاه نفسه، قد نفكّر في رهانات التصريح الآتي: «رجل ما سجين غرفة لم يُغلَقْ بابها مع ذلك بإحكام، إذا كان يفتح إلى الداخل، وإذا لم يخطر على باله أن يجذب بدلًا من أن يدفع (RM, 54). وقد يدعو فتغنشتاين فلاسفة الدِّين إلى فتح أبواب الدِّين نحو الداخل، بدلًا من فتحها نحو الخارج. وتقتصر القدرة على تغيير المنظور على من استوعبوا أن «ما هو صعب حقًّا هو إدراك المشكلة في عمقها» (RM, 61).

**«الإنسان المتدين» بما هو «حيوان محتفل».**

قد يكون من اللائق قراءة ملحوظات فتغنشتاين بشأن الغصن الذهبي *Le Rameau d'or* لفريزر[16] إذ تشكل الأنثروبولوجيا الثقافية والإثنولوجيا، شأنهما شأن التحليل النفسيّ، جزءًا أساسيًّا من المشهد العقلي للإنسان المعاصر.

---

(16) Frank CIOFFI, *Wittgenstein on Freud and Frazer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998; Jacques BOUVERESSE, *Essais* I, p.139-222.

والموقف الذي يتخذه فتغنشتاين من مؤلف الغصن الذهبي لفريزر موقف مذهل، على نحو الموقف الذي يميّز صلته بالتحليل النفسي. «قد يكون الاستلقاء على سرير المحلّل النفسي مشابهًا مشابَهَةً كبيرةً للأكل من شجرة المعرفة. وهكذا، فإن المعرفة المكتسبة تطرح علينا مُشكلات أخلاقية (جديدة)؛ لكنها لا تأتي بجديد لحلّها» (RM, 46). ويستطيع الرجل المتديّن أن ينقل هذا الملفوظ إلى الصّلة بعلوم الدِّين من خلال القول الآتي: «تشبه ممارسة الإثنولوجيا (أو علم الاجتماع)، إلى درجة ما، الأكل من شجرة المعرفة. والمعرفة التي تمدّنا بها هذه المعارف تطرح مُشكلاتٍ جديدة، لكنها لا تأتي بجديد لحلّها»!

## التفسير أم الوصف؟

أول ما يُثيرُ انتباهنا هو أن فتغنشتاين، في مواجهة مشروع كمشروع التحليل النفسي، يتجنّب طرح السؤال الإبستيمولوجي المعتاد: أ«بِعِلمٍ» أم «برؤية للعالم» (بل بأيديولوجيا)؟ وينبري مباشرة إلى مساءلة «أخلاقية» بشأن آثار ذلك في طريقة الحياة. ونجد شيئًا مشابهًا في قراءته لفريزر. ولا تتعلّق مشكلته بمعرفة مدى كون نظريات فريزر المتعلّقة بأصول السحر والدِّين صائبة أو مخطئة، أي بمدى وجوب تعويضها بنظريات أكثر إقناعًا؛ بل تتعلّق المشكلة بمعرفة مدى كون فريزر محقًّا في إرجاع الاستعمالات مثل إحياء طقوس قتل الملوك إلى «نظريات» بدائية سعى العلم الحديث إلى تفنيد مشروعيتها تفنيدًا تامًّا.

ويخطئ الهدف المتوخى كلّ من يدّعي تقديم تفسير للسؤال الآتي: «لماذا يتصرّف البشر بمثل هذه الطريقة المنحرفة؟». يحسن بنا أن نسعى إلى الفهم، بدلًا من ادّعاء التفسير: «لا نستطيع أن نفعل هنا غير الوصف والقول: "هذه هي الحياة الإنسانية كما هي"» (RO, 15). والموقف الذي يتخذه فتغنشتاين تجاه الاستعمالات والطقوس والتقاليد الدِّينيّة هو الموقف نفسه الذي ينتصر له في كتاب تحقيقات فلسفية *Investigations philosophiques*: «علينا ألّا نضع نظرية. علينا ألا نجعل أيًا من تأملاتنا يحتمل طابعًا افتراضيًا. يجب أن يختفي التفسير جملة وتفصيلًا، دون تعويضه بغير الوصف» (IP, § 109).

ونستدعي منا المطالبة بالإقلاع عن المقاربة التفسيرية مقارنة موقف فتغنشتاين بموقف هوسرل. إذ يشترك الفيلسوفان معًا في العزوف عن الخلط

بين الفهم والتفسير وفي التشديد الحثيث على أولوية النظرة. ولا مانع من أن نسوق الشذرة الآتية التي نطق بها فتغنشتاين على لسان هوسرل: «يشبه الناس الذين يتساءلون باستمرار «الماذا؟» سائحًا يقف أمام بناية ثم يقرأ دليل ميشلان Guid Michelin يعرف بتاريخ البناية، وما شابه ذلك، بِما يحوّل قراءة تاريخ البناية إلى عائق يصرفه عن إلقاء نظرة عليها» .(RM, 52). ولا يكتسب هوسرل ولا فتغنشتاين كذلك بساطة النظرة التي «تكتفي بوضع كلّ الأشياء أمامنا، دون أن تفسّر شيئًا أو تستنبطه» (IP, § 126) إلّا بعد مجاهدة شاقة وطويلة الأمد. وموقف فتغنشتاين، الذي يفضّل المماثلات العلاجيَّة في تصوّره للفعل الفلسفي، هو ثمرة عمل تحليل ذاتي شاق ولا نهاية له. ويماثل «الاشتغال داخل الفلسفة - الذي لا يختلف كثيرًا عن الاشتغال في هندسة العِمارة، في العمق - الاشتغال المتعلّق بالذات، بالمعنى الدقيق للكلمة وفي جوانب متعدّدة، ويماثل الاشتغال المتعلّق بتصوّره الذاتي؛ وبالطريقة التي نتصور بها الأشياء؛ (و ما نُريدُهُ منها)» [RM, 26].

وتُعَدُّ نظرة فتغنشتاين كنظرة هوسرل، نظرة بسيطة، بالقياس إلى النظرة التي تحتكم من البداية إلى الإشكالية العلمية. إلّا أنها ليست نظرة ساذجة. فهوسرل وفتغنشتاين ساذجان مزيّفان، لكنهما ليسا «بدائيين» ولا تراودهما إلّا رغبة واحدة: هي الرغبة في النكوص إلى رؤية للعالم سابقة للعلم. وبالرَّغْم من أن التقريب بين الموقفين والنظرتين ينير طريقنا ويحمل في ذهني أكثر من معنى، يجب ألّا يغيب عن ذهننا، بسبب ذلك، أنهما يختلفان اختلافًا تامًا فيما بينهما في الفكرة التي تكوّنت لديهما عن الظواهر الأصلية. ولا يتعلّق الأمر عند فتغنشتاين بشيء آخر سوى ألعاب اللغة وأساليب الحياة التي تتضافر معها هذه الأساليب (IP, § 654)، ولا يتعلّق بمظاهر المعيش القصدي للوعي.

إن الخطأ الجوهري الذي يقع فيه عدد من علماء الأنثروبوجيا والإثنولوجيا، عند فتغنشتاين، هو مساواة الطقوس وصور التعبير الرمزي عنها، «بآراء» فاسدة تشتق في أصولها من «العقلية البدائية». ومن النتائج الكبرى الناجمة عن تغيير المنظور الذي يدافع عنه فتغنشتاين ذوبان الفرق المفترض بين سلوك البدائي وسلوك المتمدّن بدرجةٍ كبيرةٍ: «ليست الممارسات الدّينيّة، ولا الحياة الدّينيَّة

للملك ـ الكاهن مختلفة عن أية ممارسة دينية بحقٍّ إلى يومنا هذا، كالاعتراف بالخطايا. هذا الاعتراف قابل «للتفسير» ولا يمكن تفسيره» (RO, 16).

فما القول بعد ذلك؟ يوجّهُ فتغنشتاين انتباهنا إلى أن من يَعُدُّ العلاج الذي يحقّقه البعد الدّيني والعقدي مشابهًا لسرير المحلّل النفسي، سوى أنه ينتمي إلى «ما قبل التاريخ»، يقيم مماثلة براقة بقدر ما هي خادعة. وتقودنا هذه المماثلة لا محالة إلى اعتقاد أنّنا نتجاوز ممارسة ما عندما يضع «التقدّم» العلمي «نظرية» جديدة في متناولنا، كما يزوّدنا، أفضل مما يُزَوِّدُنا غيرُهُ، بوسائل (ولو كانت «باهظة الثمن») كفيلة بتحريرنا من عبء «الشعور بالذنب». هذا هو صنف المغالطة الذي يقوم عليه الدجالون في المذهب الروحي الباطني المعتمد في حركة «السيونطولوجيا» scientologie.

وبالرَّغم من أن الرجل المعاصر قد يستشعر صعوبة في فهم ما كان يدور في ذهن أوغسطين في اللحظة التي كان يحرّر فيها كتاب الاعترافات *Confessions*، لا شيء يجيز لنا اعتقاد أنه «كان مخطئًا حين كان يتضرّع إلى الله في كلّ صفحة من كتاب الاعترافات» (RO, 13).

ولا يتورّع فتغنشتاين عن سنحب هذه الملحوظة على «العقلية البدائية» المزعومة، التي تفترض تفسير الطقوس الدِّينيَّة العتيقة، كطقس قتل الملك. وسنكون مخطئين إذا ذهبنا إلى أن الرجل البدائي يرى الأشباح في كلّ مكان، في حين يتعذّر ذلك علينا الآن. وتقترب حجته هنا كثيرًا من بعض تأملات نيتشه: «توجد طبقة ميثولوجيَّة كاملة مترسّبة داخل لغتنا» (RO, 22). وهناك ما يغرينا بالقول: إنّها تجعلنا نحيا جنبًا إلى جنب مع هذه الميثولوجيا، بدلًا من أن تضلّلنا أحلام لغة «خالية تمامًا من الأسطورة» «démythologisé»[*]، وهي لغة مُطابقةٌ، مطابَقةٌ حصرية، للمتطلّبات التفسيرية التي يفرضها العلم. هذه هي الطوباوية التي يندّد بها فتغنشتاين بصفتها «الخرافة الحمقاء المنتمية إلى عصرنا» (RO, 19)، وهي شعوذة كان أعضاء حلقة فيينا، في رأيه، كبار الدعاة إليها.

---

(*) يحيل الكاتب على المفهوم الذي ابتكرهُ بولتمان (R. Bultmann)، وهو مفهوم «Entmythologisierung» الذي بلوره في سلسلة من المقالات جمعت في أعماله الكاملة بعنوان: Rudold BULTMANN, *Glauben und Verstehen*, Tübingen, 1965 . [المترجم]

وعلى فيلسوف الدِّين، عند فتغنشتاين، ألّا يتصَرَّف تصرف المنافس الذي يحاكي العالم، من خلال مقارعة النظرية العلمية «بنظريته» الفلسفية. وهذه حجة كافية لمقاومة إغراء إعادة إنتاج مصنف موسوعي يحيط بالنظريات العلمية. ومن جِهة أُخرى، لا ينبغي كذلك للفلسفة التماس مشروعيتها اعتمادًا على العلماء، بدعوى أن الفلسفة تمدّهم بالإبستيمولوجيا التي يحتاج العلم إليها. فقد أصبح هذا الادّعاء الذي كان كارناب يرفعه ادّعاء متجاوزًا في آخر المطاف عندما تطالب العلوم بأن تصبح مؤهّلة وحدها لوضع مذهبها الإبستيمولوجي الخاص بها. فماذا يبقى بعد ذلك للفلسفة، إلّا العزلة الفاخرة؟

والإجابة التي يقدّمها فتغنشتاين صعبة، بل تتضمّن مفارقة: إذ يطرح الفيلسوف أسئلة «ينسى» العالم طرحها على نفسه، على أساس أن الفيلسوف في خدمة المفهوم لا على أساس عَدّه منظّرًا ينافس العالِم. وربما كان فتغنشتاين سيوافق بول فايرابند (Paul Feyerabend) في عبارته الساخرة، وهو الطفل المشاكس الذي أنجبته الإبستيمولوجيا المعاصرة: «قد نذهب بعيدًا جدًّا داخل العلم، بعد التفكير قليلًا جدًّا». لكن ربما كان من المحتمل أن يعمد فتغنشتاين إلى تحريك السكّين في جرح الفلاسفة، مذكّرًا إياهم بأننا لا نذهب بعيدًا داخل الفلسفة من خلال الإطناب في التفكير أي من خلال طرح أسئلة زائفة، وهي أسئلة تَؤول في النهاية إلى «بضع قطرات لسانية»، إذا ما نظرنا إليها من قرب، بدلًا من أن يستنتج فتغنشتاين من تلك العبارة الساخرة «أن العلم لا يفكّر»، كما يقول هايدغر.

**«الإنجاز» بحد ذاته «كلام»(*): الإنسان حيوان احتفالي cérémoniel**

القراءة المتسرّعة لدروس فتغنشتاين في الإيمان الدِّيني «Leçons sur la croyance religieuse» يمكن أن تعطي الانطباع أن ما يُثيرُ اهتمامه في الظواهر الدِّينيّة هو الألعاب اللغوية التي تتعلّق بالإيمان الدِّيني. فليس كلّ شيء آنذاك، في أبعد تقدير، إلّا مسألة «لغة»، بل مسألة «لعب بالكلمات». وتمنعنا الأهمية التي

(*) قلب الكاتب عنوان الترجمة الفرنسية Quand dire, c'est faire لكتاب أوستين How to do things with words. [المترجم]

يخلعها فتغنشتاين على التضافر الوثيق بين الألعاب اللغوية وأساليب الحياة من اعتماد هذه الرؤية الاختزالية، من خلال التذكير بأن تحليلًا «نحويًا» وجيهًا (بالمعنى الذي يذهب إليه فتغنشتاين!) مطالب بمراعاة الجانب «الطقوسي». ولا نكتفي بالقول إن «الكلام» بحد ذاته «إنجاز»، بل نضيف أن الإنجاز يبتكر كلامه الخاص به!

والعناية التي يُولي فتغنشتاين الطقوس الدِّينيَّة إيّاها في أثناء قراءته لفريزر ليست عناية عارضة. بل تمثّل، بعكس ذلك، إسهاماً مهمّاً في توضيح مفهوم «أسلوب الحياة»، الذي يُعَدُّ من أهم المفاهيم التي يستثمرها فتغنشتاين، بالرَّغم من أنه أصعب المفاهيم المستعصية على التعريف. فأنّى لنا أن نفهم الطقوس، في الوقت الذي نعترض فيه على نهج التفسير العلّي؟ والمغزى العام المستخلص من الانتقادات الموجّهة إلى فريزر واضح: فقد أصبح فريزر ملزمًا أن يدّعي أن الإنسان البدائي يتبنّى «نظرية» يتبيّن خطؤها بالقياس إلى المعايير المعاصرة المطبقة على خصائص العلم. ويعني الفهم، في هذه الحالة، تفسير الأسباب التي سمحت بوقوع هذا الخطإ، أو بولادة هذه النظرية الصبيانية. وعلى هذا النحو، تفصل هوّة عميقة المنظّر عن الموضوع المدروس. ونستطيع القول إنه ملزم أن يُفَسِّر الذات المتديّنة على نحوٍ أفضل مما فهمت الذات المتديّنة نفسها، مع التميّز منها تَميُّزًا جذريًا(*).

ويسعى فتغنشتاين في البداية إلى ردم هذه الهوّة، اعتمادًا على حُجج كثيرة. يتعلّق الأمر أولًا بالتساؤل: هل نحن مطالبون لزومًا بربط استعمال ما بوجود رأي نتبنّاه، حتى نستطيع خلع معنى على هذا الاستعمال. فالذي يراهُ فتغنشتاين، أنّ الرمز الدِّيني لا ينبني على أيّ رأي» (RO 15). فـ «ما يميّز ممارسة الطقوس [...] ليس وجود تصوّر أو رأي، بصرف النظر عن صحته أو خطئه، بالرَّغم من أن الرأي ـ أو الاعتقاد ـ قد يحمل طابعًا طقوسياً، لأنّه جزء من الطقس» (RO, 20). ومن زاوية أخرى، يتعلّق الأمر بتحريرنا من الوهم الذي يفيد أنه لم

---

(*) يستلهم هريش هنا العبارة التي ارتبطت بجماليات العبقرية في الهيرمينوطيقا: «فهم كاتب على نحوٍ أفضل مما فهم به نفسه» «comprendre un auteur mieux qu'il ne s'est compris lui-même». [المترجم]

تعد تربطنا صلة مشتركة بالإنسان البدائي الذي ابتكر هذه الطقوس. يعني ذلك أن «المبدأ الذي يقضي بأن هذه الممارسات تنتظم فيما بينها مبدأ أعمُّ مما يفترض فريزر تفسيره، وهو مبدأ يوجد كذلك بداخل أنفسنا، بالدرجة التي تُمكِّننا نحن من تخيّل كلّ الإمكانات» (RO, 17). وعلينا إعمال خيالنا وتذكّر أن الإنسان المعاصر لا يزال «حيوانًا احتفاليًا»، لمن شاء فهم ماهية الطقوس (RO, 19).

أفيُعَدُّ الاحتفال بتسليم السيف إلى عضو جديد بالأكاديمية الفرنسية من الرواسب العتيقة الباقية من العقلية البدائية التي يجب فضح أسطورتها في أقرب وقت، أم يجب البحث عن معناه خارج هذا المنظور؟ يكفينا أن نقرأ المحاضرة الافتتاحية التي ألقاها كلود ليفي ستروس (Claude Lévi-Strauss) في أثناء استقباله بالأكاديمية، كي نتبيّن فيها قرابة تجمعه بتأملات فتغنشتاين.

ويبدو الأمر عندَهُ كما لو أن الفكرة التي يكوّنها العالِم عن نفسه وعن مهمته تحمله على إهمال واقع أن «شيئًا ما بداخلنا يؤيّد هذه الممارسات المتوحشة» (RO, 20). هذا هو مصدر الاشتباه الغريب في منَظِّري الأنثروبولوجيا الدِّينيَّة، الذين لا يعدون أن يكونوا «متوحشين» من طينة أخرى: «فريزر أكثر 'وحشية' من أغلب المتوحشين، إذ إنّ هؤلاء لن يكونوا بعيدين بُعدًا هائلًا عن فهم قضية روحية في القرن العشرين. إن تفسيراته لهذه الممارسات البدائية أكثر «وقاحة» من معنى هذه الممارسات أنفسها» (RO, 21). وبصرف النظر عن السخرية، التي تُعَدُّ سِمة نموذجيّة تميّز عقلية فتغنشتاين، يشير هذا التصريح بكلّ وضوح إلى أن «النظرة النحوية» التي يتبنّاها فتغنشتاين الثاني، وهي نظرة تردّ كلّ دلالة إلى استعمال محدّد، لا صلة لها تذكر بالنظريات السلوكية.

لكن، هل تفصح هذه الملحوظات عن شيء إيجابي، بصرف النظر عن طابعها السِّجالي؟ وكيف يقترح فتغنشتاين نفسه فهم ممارسة الطقوس؟ لا يختلط المطلب الوصفي لديه بالاتجاه إلى القصدية، بخلاف فيلسوف ظاهراتية الدِّين. وهو يرى أنّ الممارسات السحرية، «كإحراق دمية تجسّد شخصًا ما» أو «تقبيل صورة المحبوب»، لا تملك معنى قصديًا: «نتصرّف على هذا النحو وينتابنا آنذاك شعور بالارتياح» (RO, 16). وسيجد العالِم وفيلسوف الظاهراتية أنّ هذا الرأي غير كافٍ!

والواقع، أنّ فتغنشتاين لا يسعى إلّا إلى تطبيق أهمّ قواعده المنهجيّة، بلا أدنى شك، تطبيقًا حرفيًا: مطلب العرض المحيط /*übersichtliche Darstellung* présentation synoptique، وهو لا ينفصل عن ابتكار حلقات متوسّطة *(Zwischenglieder)* [RM, 21]، وهي غير موجودة في الواقع، لكننا مطالبون بمُراعاتها لفهم أفضل للممارسات الفعلية. ويطالب فتغنشتاين الفيلسوفَ، بشأن هذه النقطة، أن يُثبِت التخيل نفسه الذي تمثّل خلفية منهجيّة «المتغيّرات المتخيّلة» لدى هوسرل. ونضاعف حظوظنا لفهم الطقوس التي يهتمّ بها علماء الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا، بفضل تخيّل ممارسة طقوس غير موجودة في الواقع. لهذا السبب، يحق لنا أن نطبّق على مشكلتنا مطلب «العرض المحيط»، الذي يخلع عليه فتغنشتاين أهمية جوهرية، إلى درجة التساؤل: أوَلَمْ يكن يعادل لديه ما يشبه «رؤية العالم»: «يعد الافتقار إلى رؤية تحيط باستعمال مفرداتنا أحد المصادر الجوهرية الموجودة خلف «غياب الفهم» لدينا *[Unverständnis]*. ويفتقر النَّحو grammaire لدينا إلى نظرة محيطة. ويمكّن العرض المحيط *[Übersichtliche Darstellung]* من جعل الفهم ممكنًا وهو الذي يتمثّل في مساعدتنا على 'رؤية ترابطات'. وهذا يُظهِرُ أهمية ابتكار ـ أو خلق! 'حلقات متوسطة'» (IP, § 122).

وتتضح جل التأملات الواردة في الملحوظات المتعلِّقة بِـ الغصن الذهبي لفريزر *Remarques sur «le rameau d'or»*، إن لم نقل كلها، في ضوء هذا المطلب. ونستطيع بيان الفرق الجذري بين موقف العالِم الباحث عن نظرية تفسيرية، والفيلسوف الباحث عن *übersichtliche Darstellung*، أي عن العرض المحيط، على النحو الآتي: الأول يكتشف ويفسّر؛ لا يخترع شيئًا. أما الثاني فهو يكتشف ويخترع؛ ولا يفسّر شيئًا. ويعني ذلك عند فتغنشتاين أن الفيلسوف مطالب باستهداف مستوى تعميم أسمى من أية نظرية تفسيرية. ولا يتميّز هذا «العرض المحيط» synoptique بالسطحية، خلافًا لما قد نخشاه أوّل وهلة، ما دمنا مطالبين باكتشاف «كلّ الإمكانات» (RO, 17) من داخل ذواتنا، وهي الإمكانات المتحقّقة في الواقع والتي بإمكانها التحقّق، وقد تتحقّق يومًا ما.

«لا توجد ظاهرة [. . .] تُعَدُّ في ذاتها على نحوٍ خاص سرًا ملغزًا، لكن بإمكان أيٍّ منها أن يصبح كذلك، وما يميّز الذهن البشري في حالة اليقظة

بالتحديد، هو أن تصبح ظاهرة ما مهمة عنده. وقد نذهب إلى درجة القول إن الإنسان حيوان محتفل» (RO, 19). وإذا ما قارنّا تصريح فتغنشتاين بأطروحات فان دير لوف، التي عرضناها في الفصل الرابع من قسمنا الثالث، فلا نملك أن نُدهَشَ لتماثلهما. لكن صاحب كتاب ظاهراتية الدِّين *Phénoménologie de la religion* قد «يضيق ذرعًا» بملحوظة فتغنشتاين الساخرة: «إذا ابتكرت القمل طقوسًا، فستصبح طقوسًا متصلة آنذاك بالكلاب» (RO, 25).

وعندما يرفض فتغنشتاين إرجاع كثرة الطقوس إلى قاسم وحيد مشترك، فإن ذلك يحمل أكثر من دلالة. إذ يقترح فتغنشتاين مقاربة تلك الكثرة على نحوٍ مماثلٍ تمامًا للذي يدرس به تنوّع الألعاب اللغوية: «إن أكثر ما يثير الانتباه هو تنوّع كلّ هذه الطقوس، بصرف النظر عن أوجه التشابه بينها. يتعلّق الأمر بكثرة الوجوه التي تحمل سِمات مشتركة، وهي تعاود الظهور كلّ مرة دون انقطاع هنا وهناك. وما نودّ فِعلَهُ هو أن نرسم خطوطًا تصل بين المكوّنات المشتركة. ونحن نفتقر آنذاك إلى قسم لاستكمال رؤيتنا للأشياء، وهو الذي يَصِلُ هذه اللوحة بمشاعرنا وأفكارنا الخاصة بنا. هذا هو القسم الذي يخلع على الأشياء عمقها» (RO, 28).

وإذا قرّبنا هذا التأكيد المَلبِس كثيرًا من الفقرة 65 من كتاب تحقيقات فلسفيّة *Investigations philosophiques*، استطعنا أن نستشف منه تحذيرًا محمودًا موجّهًا ضد الشطط في الالتجاء إلى المقارنة: ستساعدنا منهجيَّة المقارنة، في أفضل الأحوال، على فهم «الجو الأُسريّ» الذي يسمح بردّ الطقوس الممارسة بعضها إلى بعضٍ؛ لكنها لن تجيز لنا أبدًا استنتاج «ماهية مشتركة» تنبني عليها هذه الكثرة وتدّعي تفسيرها. هذه هي الكرة التي يودّ فتغنشتاين رميها في ملعب «العلماء الذين يأملون دائمًا الحصول على نظرية»!!! (RO, 36). «وتُظهِرُ كلّ هذه الممارسات المختلفة أن الأمر لا يتعلّق هنا باشتقاق ممارسة انطلاقًا من ممارسة أخرى، بل بروح مشتركة. ونستطيع من تلقاء أنفسنا ابتكار هذه الاحتفالات (ونخيّلها). والروح التي قد تساعدنا على ابتكارها، ستكون هي الروح المشتركة فيما بينها» (RO, 35). ولم تكفّ هذه الروح عن إحداث أصداء، في واجهة العلوم الدّينيّة، أو في واجهة فلسفة الدِّين، بالرّغم من أن الأمر لا يتعلّق إلّا بتحذيرٍ، وهو ما يجب عدم الخلط بينه وبين «نظرية» غير مسبوقة.

## أسئلة

ربما كان فتغنشتاين يُفَضّل، كما يُبَيِّنُ موريس درووري (Maurice Drury)، أن يضع العبارات الواردة في الصفحة التي تحمل عنوان الكتاب الموسيقي الذي ألفه الموسيقار جان سيبستيان باخ *Orgelbüchlein*: «تعظيمًا لله العلي القدير، عسى أن ينتفع به كلّ إخوتي»[17]. ويورد الكاتب نفسه هذه العبارة التي أوصى بها درووري: «يا درووري، مهما حدث لك، فلا تكف عن التفكير» (المرجع نفسه، ص200). وكلّ من يهتم بإسهام فتغنشتاين في فلسفة الدِّين يُعَدُّ معنيًا بهاتين العبارتين.

وقد يكون من قبيل المجازفة الخَطِرَة أن نوجه إليه أسئلة نقدية. فقد ينقلب النقد على الناقد غير النبيه، عندما يوجّه نقده إلى فكر مرن يتعذّر تعليبه داخل أطروحات محدّدة. وقد وضع بوفريس (Bouveresse) لائحة مذهلة بالأخطاء القاتلة التي يرتكبها بعض القرّاء، وهي أخطاء تملك حظوظًا وافرة لتصدّ أية محاولة من هذا القبيل. وسأشير إلى بعض مظاهر سوء الفهم التي تعود باستمرار، في أفق تأملاتنا الآنية.

ويتجلّى أخطر سوء فهم في الحكم المسبق الذي يقضي بأن فتغنشتاين ليس إلا «فيلسوفًا للغة». وعندما نجعله «فيلسوفًا للغة» لا يهتم بشيء غير فلسفة اللغة، قد يصيب كلامنا عين الصواب، بشرط أن تصح كذلك مؤاخذة فرويد بتقديم «تفسير جنسي لكلّ شيء»، ولا شيء غير التفسير الجنسي، كما يحلو لبعضهم أن يفعل ذلك، أو يصحّ «الشطط الأنطولوجي» لدى هايدغر! ويُغفِلُ هذا الحكم الجاهز أن طموح فتغنشتاين كان يتمثّل في إعادة فحص مجموع المشكلات الفلسفيّة من المنظور اللغوي *sub specie linguae*، بدلًا من ترسيخ الاهتمام باللغة على نحوٍ أحاديّ. وتوجد إشاراتٍ كثيرة توحي بأن الفكرة التي يكوّنها عن الفلسفة تقترب من الفكرة القديمة المتعلّقة بـ «المجاهدة الروحية» exercice spirituel التي نعيد اكتشافها في أيامنا هذه أكثر مما تقترب من تقنية مفهومية. وعلى فيلسوف الدِّين عدم التقليل من أهمية استفهام أسرّ به إلى مالكولم Malcolm سنة 1944، بالرّغم من أنّ على فيلسوف الدِّين تجنّب تحويل فتغنشتاين إلى «معلّم روحيّ»: «ما جدوى دراسة الفلسفة، إذا كانت كلّ الخدمة

(17) Maurice DRURY, *Conversations avec Ludwig Wittgenstein*, p.197.

التي تسديها إليك هي أن تؤهّلك للحديث بطريقة مقبولة نسبيًّا عن بعض القضايا الملتبسة في المنطق، إلخ. وإذا لم يُسهم ذلك في تجويد طريقتكم في التفكير في القضايا المهمّة في الحياة اليومية، وإذا لم يجعلك ذلك أكثر تبصّرًا من أيّ صحفي [...] في أثناء استعمال العبارات الخطيرة التي يستعملها الناس المنتمون إلى هذا الصنف لأهدافهم الخاصة. أرأيت، أعلم أنه يَصعُبُ أن نحسن التفكير في 'اليقين' و'الاحتمال' و'الإدراك'، وما إلى ذلك. لكن أصعَبُ من ذلك التفكيرُ بقَدرِ الإمكان، أو محاولة التفكير، بطريقة نزيهة على وجه الحقيقة في حياتك وحياة غيرك من الناس» (CBB, 350-351).

ومن الصور التي تتخذها هذه المؤاخذة الاعتراض الموجّه إلى فتغنشتاين وإلى «الفلاسفة الأنغلوساكسونيين» عامة، الذي يفيد أن أحاديثهم اللغوية حجبت عنهم القدرة على الانتباه إلى المشكلات الفلسفية التي تطرحها اللسانيات المعاصرة، سواء أكانت لسانيات تاريخية تقع في تخوم فلهلم فون هومبولدت (Von Humboldt)، أم كانت لسانيات بنيوية، تقع في تخوم فردينان دو سوسير (de Saussure). صحيح أن فتغنشتاين لا يُحيل أبدًا على أطروحات فون هومبولدت المتعلّقة بالصّلات بين اللغات التاريخية و«رؤى العالم»، بخلاف هايدغر وغادامير. لكن هذا لا يعني أبدًا أنه لم يكن معنيًّا بهذه المشكلة، كما يظهر ذلك من قوله إننا نشهد كلّ يوم ميلاد ألعاب لغوية غير مسبوقة، في الوقت نفسه الذي نشهد فيه اختفاء ألعاب أخرى، دون أن ننتبه أبدًا إلى كلّ هذا.

وما يصدق على تنوّع اللغات التاريخية يصدق أيضًا، بمعنى أعَمّ، على الاتهام الذي يفيد أن فتغنشتاين وخلفه قد افتقدوا أيّ «حس تاريخي» وأن التوجّه التحليلي قد فرض عليهم السكوت عن مناقشة المشكلة الهيغلية المتعلّقة بِـ «معنى التاريخ»، أو الذي يفيد أن مقاربتهم للمشكلة الدِّينيّة تحجب عنا المشكلات التي يطرحها تاريخ الديانات على فيلسوف الدِّين.

صحيح أننا لا نستطيع التقليل من حجم الشكّية الجذرية التي يقابل بها فتغنشتاين الإيمان المعاصر بالتقدّم. ولقد كان جاك بوفريس محقًّا حين قدّم فتغنشتاين في صورة «حداثي تبنّى الحداثة على مضض»[18]. وفي أكثر من

---

(18) Jacques BOUVERESSE, *Essais I*, p.89.

واجهة، نستطيع تقريب موقف فتغنشتاين من بعض موضوعات «المقالة الثانية غير المعاصرة» «Deuxième intempestive» لنيتشه. فهو يواجه وثنية التاريخ والتقدّم بعبارات يوهان نيبوموك نِستروي (Johann Nepomuk Nestroy) التي تفيد أن التقدم ليس كبيرًا بهذه الحجم، خلافًا لِما يقضي به الظاهر.

وعندما نعترض على فتغنشتاين بالقول إن قلق تحليل الألعاب اللغوية التي لُعِبَتْ بالفعل عنده، بدلًا من ابتكار ألعاب أخرى، قد حوّله إلى حليف موضوعي للعقلية «الرجعية» و«المحافظة»، فإن هذا الاعتراض تافه تفاهة مؤاخذة هيغل بجعل بومة مينرفا تطير عند وقت الغروب، بدلًا من الطيران عند انبلاج فجر الأيام الغنّاء! ولم يمنعه منظوره المتشائم، بل الرؤيويّ، لانحطاط العالم الحديث، من الإفصاح عن حساسية قوية مفرطة تجاه أزمات المعنى التي على الأجيال القادمة أن تواجهها. «كما أننا نقول إن الفيزيائيين القدامى قد انتبهوا فجأة إلى أنهم لا يعرفون إلّا النزر القليل عن الرياضيات من أجل السيطرة على الفيزياء، نستطيع القول إن شباب اليوم يجدون أنفسهم اليوم فجأة في وضعٍ لم يَعُد فيه الحسّ المعتاد كافيًا لإيجاد مخرج من متطلّبات الحياة القاسية. فقد أصبح كلّ شيء معقّدًا، بحيث بات الأمر يقتضي وجود ذهن استثنائي من أجل إيجاد مخرج. لم يَعُد يكفي بالفعل معرفة لعب اللعبة جيّدًا؛ بل بعكس ذلك، يراودنا باستمرار السؤال نفسه: هل علينا اليوم أن نلعب هذه اللعبة تحديدًا، وما اللعبة المناسبة؟» (RM, 38).

ونستطيع أن نطبّق على فتغنشتاين ما يقوله عن كوبرنيك (Copernic) وعن داروين (Darwin) في كتاب ملاحظات مختلطة *Remarques mêlées*: إن امتيازه الذي يستحق التنويه بحقّ، فيما يتعلّق بمقاربة اللغة الدّينيّة «لم يكن يتمثّل في اكتشاف نظرية صحيحة، بل في اكتشاف طريقة جديدة مثمرة في الرؤية» (RM, 28). وتظلّ أشياء كثيرة مرتبطة بالحكم الذي نصدره على «الثورة الكوبرنيكية» التي دشّنها فتغنشتاين. وهي تندرج، على نحوٍ ما، داخل تيار ذرائعية جيمس. ويهتمّ فتغنشتاين، شأنُهُ شأنُ جيمس بالعواقب العملية التي تستتبعها المعتقدات الدّينيّة، بدلًا من الاهتمام بالحقيقة الموضوعية التي تنطبق على القضايا الدّينيّة. ويميل فتغنشتاين إلى عَدّ المواقف الدّينيّة «فروضًا حيّة» يتعذّر علينا بموجبها رسم خط غير مُلبسٍ بين اختيار تصوّر الحياة بطريقة معيّنة وأسلوب الحياة الذي ينجُمُ عن ذلك بالضرورة.

وإذا كان فتغنشتاين فيلسوفًا سقراطيًا، ولم يكن مفكّرًا عَقَديًا، كما افترضت ذلك من قبل، فعلينا الإقلاع عن إرادة نقد «أطروحاته» أو إبطالها. يتعلّق السؤال الوحيد بأن نعرف: أيُعَدُّ منهجه الحواري التوليدي عند فيلسوف الذّين بمنزلة الجبل الذي أنجب فأرًا، أم يفرض عليه، بعكس ذلك، تجديد منهجيته في التساؤل والتغذية من مائدة غنية بالأمثلة. وسنكون مخطئين كلّيًا إذا ذهبنا إلى أنّ الدعوة الآتية: «النعد إلى الأرضية الخشنة للوقائع اللسانية»، التي قد نقرؤها كما لو كانت مرادفة لدى فتغنشتاين لقاعدة هوسرل: «العودة إلى الأشياء أنفسها» تعني ما تعنيه عبارة *Problemverlust* نفسه، أي تبدّد المشاكل «الكبرى» التي رفعتها «الفلسفة الخالدة» *philosophia perennis*. إن تصوّر فتغنشتاين للفلسفة، بخلاف ما كان يتخيّله الوضعيون الجدد، ليس تأمينًا ضد كلّ أخطار الحادثة الميتافيزيقية التي يحكي أفلاطون عنها في محاورة تييتيس *Théétète*، والتي أحصى هانس بلومنبرغ صيغها المتعدّدة(19). وينسى الفيلسوف، بعدما بالغ في النظر إلى النجوم (وبعد تفرّغه كلّيًا لتأمل جلال «القانون الأخلاقي» في قلب أعماقه)، أين يضع قدميه. ونتيجة ذلك هي أنه يجد نفسه في أعماق الجبّ، وهو ما جعل الخادمة تراسيا (Thrace)، وهي تعاين المشهد، تنفجر ضاحكة! وعندما نقرأ مشكلة فتغنشتاين في ضوء هذا «المشهد البدائي»، لا تبدو لي أنها تقبل الاختزال في مشكلة تجنيب الفيلسوف أن يكون ضحية مثل هذه الحادثة، بقدر ما تتمثّل في تعليم الفيلسوف كيفية التخلص من البئر، أو في تعليم الذبابة كيفيّة الخروج من مصيدة الذباب، إذا استثمرنا صورة لا تقل شهرة عن الصورة المجازية الأخرى!

---

(19) Hans BLUMENBERG, *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1987.

# بيبليوغرافيا

## الطبعات.

*Philosophische Untersuchungen*, dans *Schriften*, 1, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1969, trad. P. Klossowski : *Tractatus logico-philosophicus*, suivi *d'Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1961, coll. «Tel», n°109 (abrégé : IP) ; *Lectures and Conversations*, Oxford, Basil Blackwell, 1966, 1966, trad. J. Fauve : *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, suivi de *Conférence sur l'éthique*, Paris, Gallimard, 1971, coll. « Idées », n°477 (abrégé : LC) ; *Philosophica I : Philosophie (TS 213, §86-83)* éd. G. E. Moore : *Les Cours de Wittgenstein en 1930- 1933*, texte all. Et trad. J.-P. Cometti, Mauvezin, TER, 1997 ; *Philosophica II*, trad. E. Rigal, Mauvezin, TER 1997 ; *Über Gewißheit*, trad. J. Fauve : *De la certitude*, Paris, Gallimard, 1976, coll. « Idées », n°344 (abrégé : DC), *Remarques philosophiques*, trad. J. Fauve, Paris, Gallimard, 1983 (abrégé ; RP) ; *Grammaire philosophique*, trad. M.-A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1980 ; *Fiches*, Trad. J. Fauve, Paris, Gallimard, 1971 (abrégé : F) ; *Cours 1930- 1932*, trad. J. Granel, Mauvezin, TER, 1984 ; *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, trad. M. Goldberg et J. Sackur, Paris, Gallimard, 1996 (abrégé : CBB) ; *Les Cours de Cambridge 1930-1932*, texte angl. Et trad. E. Rigal, Mauvezin, TER, 1988 (CC1), *Les Cours de Cambridge 1932-1935*, texte angl. Et trad. E. Rigal, Mauvezin, TER, 1992 ; *Vermischte Bemerkungen. Remarques mêlées*, trad. J. Granel, Mauvezin, TER, 1984 (abrégé : RM) ; *Remarques sur « Le Rameau d'or » de Frazer*, trad. J. Lacoste, Lausanne, l'Âge d'homme, 1982 (abrégé RO) ; *Etudes préparatoires à la 2. partie des « Recherches philosophiques »*, Mauvezin, TER, 1985 ; *Carnets de Cambridge et de Skjolden*, trad. J.-P. Cometti, Paris, PUF, 1999 (abrégé : CCS).

## لائحة المراجع.

- BAKER, Gordon P. et HACKER, Peter, *Meaning and Understanding. An Analytical Commentary of Wittgenstein's Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 1980 ; *Rules, Grammar and Necessity. An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*. volume II, Oxford, 1984.

——. *Skepticism, Rules and Language*, Oxford, B. Blackwell, 1984.

- BARRETT, C., *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, Oxfors, B. Blackwell, 1991.
- BOUVERESSE, Jacques, *Le Mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Ed. de Minuit, 1976.

——. *Essais I. Wittgenstein, la modernité, le progrès et le déclin*, Marseille, Agone, 2000.

- Bouwsma, O. K., *Conversations 1949- 1951*, Indianapolis, Hackette, 1986.
- CAVELL, Stanley, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Oxford University Press, 1979 ; trad. S. Laugier : *Les Voix de la Raison. Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*, Paris, Ed. du Seuil, 1996.
- CLACK, B.-R., *An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1949.
- CIOFFI, Frank, *Wittgenstein on Freud and Frazer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- CRARY, A., Read, R., *The New Wittgenstein*, Londres, Routledge, 2000.
- DRURY, Maurice, *Conversations avec Wittgenstein*, trad. J.-P. Cometti, Paris, PUF, 2002.
- ENGELMANN, Paul, *Letters from Wittgenstein with a memoir*, Oxford, Blackwell, 1967.
- HACKER, Peter, *Insight and Illusion*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

- HALLETT, Garth, *A Companion to Wittgenstein's Philosophical Investigations*, Londres, Cornell University Press, 1977.
- HUDSON, Donald W., *Wittgenstein and Religious Belief*, Londres, Macmillan, 1975.
- KERR, Fergus, *La Théologie après Wittgenstein*, trad. A. Létourneau, Paris, Ed. du Cerf, 1991.
- PUTNAM, Hilary, *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, 1995.
- RENTSCH, Thomas, *Heidegger und Wittgenstein. Existential-und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*, Stuttgart, A. Klett Cotta, 1985.
- SCHULTE, Joachim, *Erlebnis und Ausdruck. Wittgensteins Philosophie der Psychologie*, Munich, Philosophia, 1987.
- SLUGA H. et STERN, D., *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press, 1996.
- SPECHT, Ernst Konrad, *Die sprachphilosophischen und ontologischen Grundlagen im Spätwerk Ludwig Wittgensteins*. Kantstudien, t. 84, Cologne, Universitätsverlag, 1963; trad. angl. D. E. Walford: *The Foundations of Wittgenstein's Late Philosophy*, Manchester University Press, 1967.

## الخاصية الإنجازية performativité في اللغة الدّينيّة والتضمن الذاتي

- دونالد إيفانس -

يتعين علينا، قبل كل شيء، توضيح ما يدعوه ستانلي كافيل(Stanley Cavell) «روح الزهد» التي تطبع فكرة فتغنشتاين عن الفلسفة، سعيًا إلى فهم تحوّلات فلسفة الدّين في السنوات التي تلت وفاة فتغنشتاين. وتتطلّب هذه الفكرة ممن يودّون الإصغاء إليها قَبول نظام حمية صارم، لن يذعن له إلّا القليل عن طيب خاطر. وستصبح «روح الزهد هذه» مرادفة «الزهد روحي»، وهو الزهد الذي تتهم به «المدرسة النحوية» التي تتبع أكسفورد، عند خصوم هذا التصوّر للفلسفة.

I. فقد كان فتغنشتاين، شأنُهُ شأنُ فرويد وهوسرل وهايدغر على وجه الخصوص، يشعر باحتراس شديد تجاهَ «الفئة التائهة» من أتباعه، ولا سيّما أنه كان يخشى أن يحوّلوا المنهج الذي أراد أن يعلّمهم إياه مُجَدَّدًا إلى منظومة عقدية. وهكذا، كتب سنة 1947: «هل كان بودّي أن يُتابعَ غيري العمل الذي أفعله، بدلًا من إدخال تغيير في أسلوب الحياة، وهو التغيير الذي قد يجعل كلّ هذه الأسئلة بلا موضوع؛ هذا ليس واضحا في ذهني. (ولذلك، لا أستطيع تأسيس مدرسة فلسفيّة أبدًا)» (RM, 74). وهو يتساءل في السياق نفسه: هل يتعلّق الأمر بعجز يمسّ شخصه فقط، أو بصعوبة تجد مصدرها في الفكرة التي يكوّنها عن الفلسفة: «هل يرجع العجز عن تأسيس مدرسة إلى عجزي أنا شخصيًا، أو قد يكون الأمر أنّ الفيلسوف لا يقوى على ذلك أبدًا؟ لا أريد تأسيس مدرسة، لأنني لا أطلب من أحد أن يقلّدني. على أي حال، لا أريد أن يقلّدني من ينشرون مقالات في المجلات الفلسفية» (RM, 74). والمؤسفُ أنّ فتغنشتاين قد تعرّضَ لما تعرّض له غيره من المفكّرين الأفذاذ. لكنه انتهى، لحسن الحظ أو لسوئه، في النهاية إلى «تأسيس مدرسة»، حتى في هذا المجال الذي يتناول فلسفة الدّين، وكذلك لا ينقطع إصدار مقالات عنه في المجلات الفلسفية!

وسأتناول، فيما يأتي، ممثّلين للفرعين الرئيسين لفلسفة الدّين المنتمية إلى حقبة «ما بعد فتغنشتاين»، مع الاحتراس من عَدِّهِم أعضاء «الفئة التائهة»، وهي الصفة التي كان ينعت بها فرويد أتباعه. وحينما يتعلّق الأمر بالطريقة التي حاول من خلالها الخلف استثمار إرث فتغنشتاين، لا يبدو لي أنّ من نافلة القول أن

أطبّق عليهم دعابة هيغل: «يُحيي الخَلَف سلفاً القدّاس المرتقب» ـ سيّان أن يكون القدّاس تلاوةً لا ترنيم فيه أو قدّاسًا احتفاليًا موسيقيًا!

ونجد لدى فتغنشتاين مرادفًا للحكمة الهيغلية في كتابه ملاحظات مختلطة *Remarques mêlées* : «غالبًا ما لا يمكن الاستمرار في مشروع ما إلى الأبد في مجال الفكر، ويجب عدم الاستمرار في ذلك. وتمثّل هذه الأفكار البذور التي تهيئ الأرض لحرث جديد». (RM, 91). وهذا ما يُوافِقُ فلسفة الدِّين في الحقبة التي تلت فتغنشتاين. ولعلّ أفضل ما يبرز خِصْبَ مقاربته للظواهر الدِّينيَّة هو تطوّرها في شتى الاتجاهات.

2. ويمكننا ربط الخط الأول من التطوّر بما قلناه آنفًا عن البعد الموجّه في الصور. إذ يستند بعض محلّلي اللغة الدِّينيَّة إلى التفريق بين أفعال اللغة التقريرية *constatatifs* وأفعال اللغة الإنجازية *performatifs*، وهو التفريق الذي بلوره جون أوستين (John Langshaw Austin) (1911-1960) وجون سيرل (John Searle)، وهما الرائدان الرئيسان لنظرية الأفعال اللغوية *speech-acts*. وهما يدحضان معاً القيمة النموذجية للغة القضوية باسم «ظاهراتية لسانية» حريصة على الانتباه إلى إقامة كلّ أفعالنا الكلامية في قلب الحياة *im Sitz des Lebens*. وهكذا، يفكّك أوستين التقليد الطويل لفلاسفة اللغة الذين يندرجون في محيط كتاب العبارة لأرسطو، وهو كتاب يفضّل مجال القول الصادق *logos apophantikos* (الجملة الخبرية التي تخبر بشيء ما عن شيء ما)، مع التخلّي عن الوظائف اللغوية الأخرى (مثل الأمر والتوسل والتعهد والإقناع) للعناية بمباحث أخرى، مثل الشعرية أو البلاغة.

إن الخطر الذي يؤدّي إليه تقسيم العمل هذا، بصرف النظر عن مدى وجاهته، هو أنه يتناسى أننا نستثمر اللغة في استعمالات أخرى غير الاستعمال من أجل الصدق والكذب. وهذا ما يبرزه أوستين أولًا في ضوء فئة من الملفوظات الخاصة، وهي الملفوظات التي يدعوها ملفوظات إنجازية (*«performative utterances»*). وخصوصية هذه الملفوظات هي أنها تنجز فعلًا بوساطة التلفّظ نفسه. فـ «القول» بالذات هنا هو «الفعل». والعنوان الفرنسي *(Quand dire, c'est faire)* للكتاب المترجم عن الإنكليزية ما العمل بالكلمات *How to do Things with words* دليل باهر على مدى الوفاء الخلاق لروح النص،

إن لم يكن وفيًا لحرفيته أيضًا! والمثال النموذجي الذي يستثمره أوستين لإثبات التفريق بين فئتي الأفعال الكلامية هو فعل الوعد. فلا معنى لأن تعقّب على من يقول لك: «أعدك أن آتي غدًا»: «أقضيّةٌ صادقة هذا الكلامُ أم كاذبة؟». وبإزاء ذلك، يؤكد أوستين أن الأفعال الإنجازية قد تنجح وقد تُخفِقُ، أي قد «تحظى بالاعتبار» أو «تفقد اعتبارها» (إذا استعملنا لغة مجازية). وتشتق الملفوظات التي «فقدت اعتبارها» «infelicities» من مصدر مزدوج: فهي «فاشلة» (misfires) أو تتهم باستغلال اللغة (abuses).

ويُخفِقُ الفعل الإنجازي في الحالة الأولى، لأن السياق لم يكن مناسبًا. وقد نُمَثِّلُ لهذا الإمكان «بالطعن في المحاكمة بناء على الدّفاعات الشكلية» في القضاء. فإذا أصدر قاضٍ غير مختص حكمًا، فلن تكون لهذا الحكم تبعات قانونية؛ كما أن مراسيم المعموديّة لن تكون سليمة إذا لم يكن من يسهر عليها يتمتع بالتخويل الضروري لذلك. أما مُسَوِّغُ الإخفاق في الحالة الثانية فهو غياب التزام المتكلّم. فإذا لم يكن جادًا، أو إذا لم يكن يعلم ما يقول، فهو «يستغل» مخاطبه.

ونقول بسرعة إن أوستين قد انتبه إلى أن التفريق بين الملفوظات الخبرية، على نحو «القطة جالسة فوق العتبة» والأفعال الإنجازية نحو «أعمّدك باسم الأب والابن والروح القدس»، تفريق شكلي وصوري وتخلّى عنه مرجِّحًا نظرية عامة لِـ «القوة الكلامية» «force locutionnaire»[20]، وهي نظرية تصدق بلا استثناء على كلّ الأفعال اللغوية الملموسة.

وعندما نعيد إدماج ملفوظ، أيًا كان، داخل سياق التلفّظ الملموس، يتبيّن لنا أننا نستطيع النظر إليه من زاوية ثلاثية. إذ يحتمل الملفوظ «معنى» و«إحالة» بصفته فعلًا كلاميًا acte locutionnaire؛ وهو مزوّد «بقوة» خاصة بصفته فعلًا «تكلّميًا» acte illocutionnaire. وقد يحتمل الملفوظ «القطة جالسة فوق العتبة» بحسب سياق الكلام معنى الإخبار (في حالة ضياع القطة)، وقد يحتمل معنى الإنذار (الموجّه إلى شخص يخشى القطط)، أو معنى الأمر (الموجّه إلى الحارس

---

(20) راجع الكتاب الآتي للوقوف على المشكلات التي يثيرها تعميم النظرية:
Emile BENVENSITE, «La philosophie analytique et le langage». In: *Problèmes de linguistique générale I*, Paris, Gallimard, 1966, p.267-276.

المطالب بالتخلّص من قطة مزعجة)، أو معنى الاعتراض («لا أريد رؤية هذه القطة الوسخة!»)، وما إلى ذلك.

وتنبني النظرية العامة للفعل التكلّمي *illocution* على تصنيف يتضمَّن خمس فئات أساسية من الأفعال. إذ يُفَرِّقُ أوستين بين: 1. الأفعال المتصلة بالصدق المنطقي *verdictives*: وهي أفعال اللغة التي تستمدّ قوتها التكلّمية من فعل الحكم («أنا أيضًا لا أُدينُكُم. اذهبوا، لن تذنبوا بعد اليوم» [Le, 8, 11])؛ 2. أفعال الممارسة التي تتصل بممارسة السلطة والحكم («الروح القدس ونحن قرّرنا ألّا نفرض عليكم أعباء أخرى غير هذه، ما دامت ضرورية: أن تمتنعوا عن اللحوم التي ذبحت للأوثان وعن الدم وعن اللحوم المخنوقة وعن العلاقات غير المشروعة. من الأفضل لكم أن تمتنعوا عنها». ([Ac 15, 28-29]؛ 3. وأفعال التعهّد *commissives*: الأفعال التي يلتزم فيها شخص ما إنجاز فعل في المستقبل، أو يلتزم عَمَلَ فِعلٍ «حتى ولو استسلم الجميع، على الأقل باستثنائي» [Mc 14, 27]؛ 4. والأفعال المتصلة بالسلوك اللائق *les behavitives*: وهي الأفعال التي تعبّر عن أسلوب السلوك الاجتماعيّ «عليكم النعمة والسلام باسم الربّ أبينا والإله يسوع المسيح» (Rm I, 3)؛ 5. والأفعال الاستعراضية *expositives*: ويتعلّق الأمر هنا بأفعال هدفها التوضيح المنطقي أو الحِجاجي "يا أهل غلاطية بدون عقل، من سحر عقولكم؟" [Ga 3, 1].

ولأنّا لا نتحدّث عبثًا، ولأنّ ما نقوله يُوَلِّدُ لا محالة بقصدٍ وبغير قصدٍ، مفعولًا معينًا في المتلقّي، علينا كذلك أن نُراعي المظهر التكليمي *perlocutionnaire* الذي يطبع أفعالنا الخطابية. فقد يتلقّى المتلقّي نفسه الملفوظ على أنه يرمي إلى إثارة الخوف، أو على أنه مصدر انشغال، أو على أنه يدخل البهجة إلى نفسه، أو على أنه يولّد رغبة أو يثير فيه الرعب، وما إلى ذلك. "إذن من ذاك الذي تذعن له حتى الريح والبحر؟" (Mc 4, 40-41).

وتقدّم لنا هذه الاستشهادات من الكتاب المقدّس، التي يشتغل أوستين عليها، صورة أوّلية للفائدة التي تكتسبها هذه المقولات في نظر فيلسوف الدِّين، مع العلم أنها مقولات فرضت نفسها على نطاقٍ واسعٍ. ومع ذلك، بالرّغم من ملاحظة أن أوستين يرى أن مقاربته تدخل في إطار «الظّاهراتية اللسانيّة»، يذهب

إلى أن مفهوم القصد فقير إلى درجة تحول بينه وبين وصف «الآلية الباطنية المعقّدة التي نستثمرها في أفعالنا (اللغوية)»[21] (*the complicated internal machinery we use in acting*). إذ يقارن أوستين القصد بمصباح معلّق فوق خوذة عامل المناجم، وهو مصباح لا ينير إلّا مساحةً قليلة (*«as if it were a miner's lamp on our forehead which illuminates always just so far ahead as we go alone»* [ibid. p.284]). والأهم عنده ليس هو قصد الدلالة، أي «قصد قول شيء ما»، بل هو الإنجاز الفعلي: فـ «هناك ما يغري بترجمة ذلك إلى معنى: «المرور إلى الفعل» اللغوي بلا شكٍّ!»(*).

3. ويعدّ التشابك الحثيث بين «القول» و«الفعل» من الخصائص المميزة للغة الدِّينيَّة. وقد بذل دونالد إيفانس (Donald Evans) جهدًا مضنيًا في كتابه منطق الالتزام الذاتي *The Logic of Self-Involvement* من أجل إبراز خصْب مقاربة أوستين لفهم كيفية اشتغال لغة الكتاب المقدّس في الواقع الفعلي، في أثناء الحديث عن الخلق. وقد تفرّغ في الكتاب لبلورة «منطق للدِّين» يسمح بوضع «إطار للمناقشة يمكّن علماء اللاهوت من اتباع أسلوب عقلاني في الجدال» (LS, 21). وهو يَعُدُّ الفحص اللساني «شرطًا قبليًّا وضروريًّا تشترطه فلسفة الدِّين، أيًّا كانت وبصرف النظر عن العناصر التي نودّ إضافتها إليها بعد ذلك» (LS, 259).

وما يحظى بالأولوية لدى إيفانس (Evans) هو تحليل الطريقة التي تفصح بها اللغة الدِّينيّة عن معنى، بالقياس إلى المسألة المتعلّقة بالوظيفة المرجعية الممكنة التي تؤدّيها هذه اللغة. إذ توازي الفئات المختلفة من فئات الأفعال الإنجازية عنده الأشكال المختلفة لتورّط الذات المتديّنة داخل الخطاب الذي تتحدث به عن الله الخالق، أو داخل الخطاب الذي تتوجّه به إلى خالقها.

(21) J. L. AUSTIN, *Philosophical Papers*, Oxford, Oxford University Press, 2e éd. 1970, p.179.

(*) لأن «المرور إلى الفعل» في الطب النفسي يعني استفحال الوضع الصحي للمريض وانتقاله في أثناء إصابته بأعراض ذهانية إلى مرحلة مرض متقدّمة تتمثّل في محاولة إلحاق الأذى بنفسه أو بغيره. [المترجم]

وبعدما تبنّى إيفانس المقولات الخمس الأساسية عندَ أوستين، يستكمل تحليله للبعد الإنجازي للغة الدِّينيَّة بإضافة بُعد تعبيري. فمن هذه الزاوية، نستطيع التفريق بين: 1. الأفعال الخطابية التي تفصح عن مواقف *attitudes*؛ و2. الأفعال التي تفصح عن مشاعر *(feelings)*؛ و3. الأفعال التي تفصح عن طبيعتنا الباطنية (*Inner nature*)؛ 4. وهي الطريقة التي نتصوّر بها الواقع (*onlook*)؛ 5. وآراؤنا (*opinions*). وينبغي لِدارس اللغة الدِّينيَّة بطريقة تحليلية أن يُعْنَى عناية خاصة بالتعبيرات التي تكشف عن الطريقة التي نتصوّر بها الأشياء (LS, 124-141). وبهذه الطريقة يبرز إيفانس مشروعية ما قد نُسَمِّيهِ بلغة هايدغر «النظر إلى كذا بصفته كذا من زاوية هيرمينوطيقية»(*).

وليس المهم إعادة اكتشاف هذا البعد المزدوج الإنجازي والتعبيري الذي تختزنه لغة الكتاب المقدّس في ذاتها، وهو البعد الذي كان يشعر المُفسِّرون بحساسية خاصة تجاهه، بل المهم هو الاقتناع الذي يفيد أن نظرية الأفعال اللغوية تمدّنا بعلبة الأدوات المطلوبة في دراسة اشتغالها بطريقة دقيقة. ولا شكّ في أنّه لم يكن يَلزَمُ انتظار إيفانس كي نلحَظَ أنه في الكتاب المقدّس، كلام الله الخالق *(dabar)*، يمتلك قوة القانون والحكم والالتزام. «القول هو الفعل»: لا يوجد مكان نتحقق فيه من صواب هذه العبارة أبلغ من المكان الذي يتعلّق فيه الأمر بتحديد سِمات مخلّفات كلامه الذي يماثل في قوته قوة السيف القاطع، كما يؤكّد ذلك فان دير لوف (Van der Leeuv) في كتابه ظاهراتية الدِّين *phénoménologie de la religion*. ولكننا إذا وقفنا عند حدود التفسيرات المعتادة، فقد نجازف بتهميش نمط الالتزام (*involvment*) الضروري الذي يمكن المؤمن من إقرار لغة الخلق الواردة في الكتاب المقدّس.

ويصدق الشيء نفسه على المنحى التعبيري الذي تتضمّنه هذه اللغة. فإذا كان الخلق يفصح عن المجد والقداسة الإلهيين، فإنّ هذا يتطلّب من المؤمن لغة شبيهة، وهي لغة التمجيد *doxologie*. وينجح التحليل اللساني في إعادة الاعتبار

---

(*) النظر إلى كذا في ضوء كذا، يعني من الزاوية الهيرمينوطيقية أن الفكر ليس صفحة بيضاء، لأن كلّ ما نفهمه يحدث في ضوء الفهم المسبق *Vorverständnis* وفي ضوء المقولات الوجودية. [المترجم]

إلى الفكرة التي تقضي بأن المعرفة والاعتراف لا ينفصلان فيما يتعلّق بمعرفة الله، بعد القيام بمنعطف طويل قد يحكم عليه بعضهم بأنه حشو فحَسْب. ويعتقد إيفانس (Evans) أن لغة الكتاب المقدس هي كذلك لغة «ذات صلة» (*rapportive language*) تفترض وجود تضافر بين الفاعل والفعل. إن الملفوظ «خلق اللّهُ السماء والأرض»، بناء على وساطة المسيح، لا يشتمل على تضمّن - ذاتي فحَسْبُ، بل يشتمل أيضًا على «قرابة». ولا يُقِرُّهُ إلا من يتوفّرون، بفضل يسوع المسيح، على قرابة خاصة مع خالق كل شيء.

وتتضمن الطريقة التي يحلل بها إيفانس المنحى العلّي في لغة الخلق (LS, 68-74)، بعد إرجاعه إلى البعد التكليمي بالمعنى الذي يذهب إليه أوستين، حكمة بالغة، لسببين. إذ تبرز هذه الطريقة في البداية كيف يحرّرُنا هذا التوجه في فلسفة اللغة من بعض المؤاخذات التقليدية الموجهة إلى النماذج العلية التي نفترض أنها تحلد سمات فكرة الخلق. فإذا افترضنا أن تلك العلية موجودة، فإنّه يجب توسلها في الأثر الذي تحدثه اللغة في من يُقِرّونَها. وتتضمن لغة الخلق في الكتاب المقدّس، عند إيفانس وكذلك عند إيان رامسي (Ian T. Ramsey)، «أجهزة استقبال» تشير إلى المواقف التي يتعين اتخاذها تجاه الخالق. ويعني قبول «جهاز استقبال ما» اتخاذ موقف مخصوص تجاه كل المخلوق. وقد نذهب إلى أقصى الحدود لنتساءل: هل توجد طرائق أخرى لتأكيد الوجود الإلهي المفارق، إلى جانب لغة التضمن - الذاتي ولغة الخلق اللتين يتكلّمهما الكتاب المقدّس في جوهر كلامه.

ويصطدم إيفانس مُجَدَّدًا بمشكلة «التجسيم البشري لله» «anthropomorphisme» من خلال الحديث عن «الأمثال المتعالية»، وهي مشكلة كان شلايرماخر قد أثارها من قبل. إذ يعتقد هو أيضًا أن الأمر لا يتعلق بتقرير وجود شبه مباشر بين الله والإنسان، كما هو الأمر مع رامسي، بل يقتصر على وجود تشابه بين وقائع قابلة للملاحظة. ويرجع الفرق بين الطريقة الدِّينيّة (في الكتاب المقدّس) والطريقة غير الدِّينيّة في تصوّر العالم إلى أربعة معايير أساسية: القرار «الميتافيزيقي» الذي يقتضي الالتجاء إلى مقولات غيبية؛ والنظرة الملقاة على العالم التي تطالب بأن تكون غير مشروطة ونهائية؛ وتصوّر العالم بعينَيْ كائن غيبي ندعوه الله، وهو ما يتضمّن الرسالة الأخلاقية المتصلة بالتوفيق بين نظرتنا ونظرته؛ وضرورة تعريف طرائق التحقّق الخاصة به (LS, 253-256).

### أسئلة

إذا عقدنا مقارنة بين نصوص فتغنشتاين وتحليلات اللغة الدِّينيَّة التي تطوّرت في سياق نظريات الأفعال الخطابية، فسَنَصطدمُ بحصر حقل التساؤل شيئًا ما. إذ يبدو الأمر كما لو أن هاجس مُراعاة السياق الواقعي الذي نتلفّظ فيه بالملفوظات الدِّينيَّة قد أفضى إلى صورة جديدة «للذرّية». تم تصوّر كلّ فعل خطابي بصفته موناذًا monade أو ذرة ليبنزية لا نوافذ لها ولا أبواب. والمخرج الوحيد الممكن لتجاوز هذه التنقيطيّة Pointollis وهذا التصوّر السياقي (الذي يوازي في الغالب نسخة معيّنة من نظرية الاتفاق التي تتخلّى عن أيّ تساؤل نقدي عن «الشطط» الأيديولوجي في استغلال اللغة الدِّينيَّة(*)) هو عزل عينات تمثيلية كافية لوضع تصنيف تمثيلي[22]. وليس هذا شيئًا هيّنًا بلا شكٍّ، لكن هل يكفي لتأسيس فلسفة للدِّين؟ يجوز لنا التشكيك في ذلك.

ويحق لنا التساؤل أيضًا: ألا يُجيز التركيز المشروع على منظور المتكلّم المتديّن، الذي يوازي وجود فئات متمايزة من التضمّن- الذاتي، التهرّب من طرح المشكلات التي يثيرها الادّعاء المعرفي وادّعاء الصدق المنطقي الذي يرفعه الخطاب الدِّيني؟

---

(*) نقصد النظرية العرفية في الحقيقة *conventionnalisme* التي تزعّمها هنري بوانكاري (H. Poincaré) والتي تُعارِضُ نظريةَ المطابقة التي نجد أفضل صورة لها لدى العالم المنطقي تارسكي (Tarski). فالحقيقةُ هي ما يتفق أعضاء الجماعة اللغوية على وجودها، من خلال القول إن القضية صادقة، ما دام الناس يجمعون على صدقها. وبإزاء ذلك، تعود نظرية المقابلة إلى التصوّر الأرسطي الذي يقول عن الموجود إنه موجود وعن غير الموجود إنه غير موجود. [المترجم]

(22) Hermann SCHRÖDTER, *Analytische Religionsphilosophie*, p.139-141.

# بيبليوغرافيا

## الطبعات.

*EVANS, Donald M., The Logic of Self- Involvment. A Philosophical Study of Everyday Language with special reference to the Christian Use of Language about God as Creator*, New York, Herder, 1969 (abrégé : LS).

## لائحة المراجع.

- AUSTIN, John Langshaw, *How to do Things with Words. The William James Lectures at Harvard University in 1955*, London, Oxford University Press, 2. éd. 1976; tra. G. Lane: *Quand dire, c'est faire*, Paris, Ed. du Seuil, 2. éd. 1991.

——. *Philosophical Papers*, Oxford, Oxford University Press, 2. éd. 1970; trad. L. Aubert, R. L. Hacker: *Ecrits philosophiques*, Paris, Ed. du Seuil, 1994.

- FELMAN, Shoshana, *Le Scandale du corps parlant. Don Juan avec Austin ou La séduction en deux langues*, Paris, Ed. du Seuil, 1980.
- JEFNER, A., *The Study of Religious Language*, Londres, SCM Press, 1972.
- LADRIÈRE, Jean, *L'Articulation du sens, t. 1., Discours scientifique et parole de foi*, Paris, Ed. du Cerf, 1984, p.91-139.
- MCCLENDON J. et SMITH, J., *Understanding Religious Convictions*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1975.
- SEARLE, John Rogers, *Speech Acts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969; trad. H. Pauchard: *Les actes de langage*, Paris, Hermann, 1972.

——. *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge, 1979; trad. J. Proust: *Sens et expression. Etudes de théorie des actes de langage*, Paris, Ed. de Minuit, 1982.

——. *Intentionality*, Cambridge, 1983; trad. C. Pinchevin: *L'Intentionnalité*, Paris, Ed. de Minuit, 1995.

——. *The Mistery Of Consciousness*, Londres, Granta Books, 1997; trad. C. Tiercelin: *Le Mystère de la conscience*, Paris, Odile Jacob, 1999.

## فلسفة الدّين بما هي «نحو الإيمان» باتجاه المذهب الإيمانيّ المستوحى من فتغنشتاين؟

### - ديفي زيفانيا فيليبس -

يستثمر التيار الثاني في سياق بلورة المشروع كلّ الإمكانات التي يوفّرها مبدأ فتغنشتاين المتعلّق بتباين أشكال ألعاب اللغة وتضافرها مع أساليب حياة محددة، وبذلك يقطع الطريق على كلّ محاولة تكييف الوضعية أو الوضعية ـ المقنّعة، التي عرضناها في الفصل السابق، داخل مجال فلسفة الدِّين. وإذا كان فلاسفة الدِّين الذين يشتغلون بعلبة الأدوات المستمدة من أوستين وسيرل يُفضِّلونَ الأفعال الخطابية المناسبة والسياقات التي تستعمل فيها، فهناك من يفضّل الانطلاق مباشرة من «أسلوب الحياة» الدِّيني من أجل تحليل افتراضات ألعاب اللغة الدِّينيَّة.

ويجب تفضيل العقلانية الباطنية الملازمة للإيمان، بدلًا من التساؤل عن التوفيق بين ألعاب اللغة الدِّينيَّة والاستعمالات اللسانية الأخرى، وهي المعايير التي تدّعي امتلاك قيمة نموذجيَّة لوضع معايير العقلانية. وسأسوق شواهد على هذا الاختيار من خلال مؤلّفات ديفي زيفانيا فيليبس (Dewi Zephania Philips)، وهو أكثر الممثّلين جذرية وشراسة لتصوّر لفلسفة الدِّين يندّد به خصومه بصفته تعبيرًا عن «إيمان قلبي مستوحى من فتغنشتاين».

إن مهمة فيلسوف الدِّين هي إقامة «النحو الباطني للإيمان القلبي» (CP, 27)، من خلال التخلّي عن قصد عن أيّ ادّعاء تأسيسي، كما يحدّد فيليبس ذلك في كتابه مفهوم الصّلاة *The Concept of Prayer*. فعلينا أن نفهم الدِّين انطلاقًا من الدِّين في حقيقته، بصفته نظامًا من المعتقدات يتجاوز أيّ تفسير آتٍ من خارج[23]. ويدفع فيليبس إلى أبعد الحدود قول فتغنشتاين الذي يقضي بأن النحو هو الذي يوجّهنا إلى جنس الأشياء التي يتعلّق بها الأمر (IP, §373)، وهو

---

(23) وهذا ما يدلّ عليه عنوان أحد كتب المؤلف: *Religion without explanation*, Oxford, Basil Blackwell, 1976 عندما يتحدث عن الدِّين بلا تفسير. ولكي نفهم عنوان الكتاب فهمًا أفضل، علينا أن نربطه بعنوان كتاب آخر للكاتب نفسه:
*Religion and Understanding*, Oxford, Basil Blackwell, 1967.

الذي يقول إن الماهية تظهر في النّحو (IP, § 371). وهو يؤاخذ معظم المقالات الفلسفية عن الله بادّعاءِ أنها تعرف سلفًا المقولة المفهومية التي تنتمي إليها كلمة «الله»، في حين يتجسّد صلب الإشكال بدقّةٍ في تحديد هذه المقولة. ولم يكن عيب توما الأكويني (Thomas d'Aquin) يتجلّى في محاولة تعبيد الطرق أمام الإقرار العقلاني بوجود الله، بقدر ما يظهر في اختتام كلّ طريق من تلك الطرق viae بإعلان أن المطلق الذي يكشف عنه على هذا النحو «هو ما يُطلِقُ عليه الجميع اسمَ الله». وما كان يُعَدُّ بديهيًا عند توما الأكويني، كان يمثّل جوهر المشكلة عند فيليبس: فنحن لا نعثر على دلالة اسم «الله» في مكان غير «ألعاب اللغة» حيث يرد هذا الاسم.

وتفترض المقاربة التي يقترحها الفيلسوف وجود لغة دينية ووجود تقليد ديني مستقل، يجب الرجوع من خلالهما إلى المجال الخاص باسم «الله»، من أجل التثبّت من بنية نحوه الباطنية: أ«عقلانية» هي أم غير عقلانية. فلا معنى لأن نطبّق على اسم «الله» معايير عقلانية مستمدة من حقول تجربة مغايرة (مثل مجال العلم)، لأنّ فكرة العقل نفسها تغيّر معناها بحسب أشكال الحياة التي نرجع إليها (CP, 17).

وتنبهنا هذه المقاربة التي تتبنّى مباشرة الطريقة التي يحلّل بها بيتر وينش (Peter Winch) عقلانية العلوم الاجتماعية والطريقة التي يؤوّل بها روش ريس (Rush Rhees) كتاب فتغنشتاين دروس ومناقشات *Leçons et conversations*، على نحو ألعاب لغوية لا تقلّ تعقيدًا ولا أهمية عن المعتقدات التي نتجنّب الخوض فيها عادة داخل الإشكاليات الفلسفية التي تحتكم إلى التقابل بين الإيمان والمعرفة. ويجب عدم وضع خط فاصل بين ما هو «منطقي» (متماسك) وما ليس منطقيًا (CP, 12)، إلّا من داخل كلّ أسلوب حياة على حدة وألعاب اللغة التي تفرزها. ولا تتمثّل رسالة الفيلسوف في تزويدنا بما يُسَوِّغُ الإيمان الدّيني في شموليته، سعيًا إلى إقامة الدّين على أركان عقلانية متينة. بل عليه، بعكس ذلك، تطبيق وصية فتغنشتاين تطبيقًا حرفيًا، حينما توصي بالالتحاق بأساليب الحياة التي تُحيل مفاهيمنا عليها. ويعني ذلك وجوب توضيح الأسس المفهومية المطلوبة لفهم ما نفعله عمليًا حين نصلّي (CP, 27-28). وهذا لا يعني سوى ضرورة الالتحاق بالتعليم الأوّلي للدّين حتى نتعلم مُجدّدًا كيفيّة استعمال المفاهيم الدّينيّة التي

يستعملها المؤمنون في الواقع. وعندما نتعلّم هذا «النَّحو» المخصوص، نتعلّم آنذاك معرفة الله معرفة حقيقية، والمعرفة التي تنبثق منها هي «الدِّين» (CP, 12).

إن تحديد «المنطق» الفعلي الذي يشكّل خلفية لغة المؤمن هو الضَّمان الأفضل والوحيد، عندَ فيليبس، ضد كلّ أشكال الاختزال التي ينصرف إليها بالضرورة كلّ فكر مسكون بهاجس مريض يلحّ على مطلب التحقّق. إذ «يعلم» المؤمن المتوجّه إلى الله (بناء على معرفة «نحوية» عندَ فتغنشتاين) أن أدعيته لن تؤثّر في الله، بالمعنى الذي نفهمه من التأثير العِلِّيّ؛ لكنه يعلم كذلك أن لعبة اللغة هذه ليست مجرّد حيلة أو مجرّد وهم يسمح له بالتعبير عن أحوال باطنية، كما لو كانت الصلاة التي يقيمها لا تعدو أن تكون في الواقع لغة يوجّهها إلى نفسه (CP, 57).

وعندما نفهم رسالة المحلّل «النحوي» بهذه الطريقة، تتضمّن هذه المهمة آنذاك بعدًا نقديًّا، على النقيض من كل التوجُّسات. يتعلّق الأمر بقطع الطريق على كلّ المغالطات المقولية التي تحدث عندما يغيب عن أذهاننا النحو المخصوص للعبة لغوية معيّنة وأسلوب الحياة المقابل لها. وينطبق هذا كذلك على المغالطات الواردة من خارج المعتقد الدِّيني أو من صلبه. وقد يعتقد الملاحظ الخارجي بسهولة أن من يدعو الله يحاول إملاء سلطته عليه أو ينتظر منه بعض الأفعال السببية. ولا ينزّه المؤمن كذلك، هو أيضًا، من «الأوهام المتعالية» illusions transcendantales التي قد تثيرها في نفسه ألعابه اللغوية أنفُسُها.

فلنستحضر حكاية غريبة واردة في سفر الخروج عن الحرب مع العمالقة في الفصل 17 (17، 7-15). إذ يظهر لنا موسى وهارون وحور وهم يصلّون في قمة تلّة، في حين يحارب يشوع العماليق في السهل. «فكان إذا رفَعَ موسى يَدَهُ ينتصر بنو إسرائيلَ، وإذا حَطَّ يَدَهُ ينتصرُ العماليقُ. ولمّا تعبت يدا موسى أقعَدَهُ هارون وحور على حجرٍ وسَندا يديه، أحدهما من هنا والآخَرُ من هناك، فكانت يدا موسى ثابتتين إلى غروب الشمس، فهزم يشوعُ بني عماليق بحَدِّ السيفِ» (EX 17, 11-13). فإذا أولنا هذا الوصف تأويلًا حرفيًّا، دون أن نخلع عليه معنى مجازيًّا، فسنصبح مطالبين بالتساؤل: أوَلَمْ يكن هذا الوصف يكشف عن الإيمان السحري بالمفعول الذي تخلّفه الصلاة. وتودّ مقاربة فيليبس مساعدتنا على فهم ما يفعله

الذين يصلّون، وإن كانت تجد صعوبة في مواجهة السؤال الشائك المتعلّق بمعرفة مدى كونهم يعلمون حقًّا ما يفعلونه. والتفكير في هذه الفئة من الأمثلة هو الذي يجعلنا نحكم على هذه المقاربة بناء على الثمرات التي تجنيها.

على أنَّ فيليبس يعتقد أن التحليل النحوي الذي يستوفي شروط الصرامة يسمح بتبديد أيّ التباس بين الملتمسات والتعبير عن الشُّكر في المجال البشري، وبين الدعاء والابتهالات وصلاة الشكر في المجال الدِّينيّ، كما يسمح بالفصل بين الصلاة الحقيقية والشعوذة. وعلينا أن نتوفَّر على إمكان الإشارة بكلّ تدقيق إلى المعايير النحوية التي تسمح بالفصل بين الصنفين المختلفين (CP, 115). فالقدرة على شكر الله قدرة على محبة العالم. ويكتشف المؤمن من فعل الشكر أنه يملك الحق في الأمل. فهو متحرّر على هذا النحو من الشعور بالقنوط من رحمة الله (CP, 97).

والطريقة التي يقترحها فيليبس لمعالجة مشكلة الإلحاد تبرز لنا مدى انزياح المقاربة التي يعتمدها عن المساجلات التقليدية. إذ يرى فيليبس أن «الإلحاد» الفلسفي الوحيد الذي يحظى بالقبول هو الذي يفصح عن عجزه عن إيجاد مكان له في المستوى الدِّيني (CP, 50). ولا يتمثّل جوهر المشكلة في معرفة مدى كون الله موجودًا أو غير موجود، بل هو أن نعلم ما يقصده المرء عندما يؤكد أن الله موجود (CP, 22s.). ومهما كانت قيمة الدليل على وجود الله الذي نقدّمه أو ننتقده، يتعذَّر علينا أن نحمّله ما لا يحتمل وهو أداء دور تأسيس fondationnel، على نحو ما يبدو أن القدّيس أنسلم يفعله حين يَرُدُّ على كونيلون (Gaunilon) في كتابه *Proslogion*[*].

---

(*) يعتمد مذهب أنسلم مبدأ موجّهًا لإثبات وجود الله: هو مبدأ «وجود إله لا نستطيع التفكير في إله أعظم منه»، في كتابه *Proslogion* الذي صدر بين عامَيْ 1077 و1088، وقد حاول تفنيد اعتراض Gaunilon على مذهبه، وهو الاعتراض الذي يفيد أنه لو كان وجود الله وجودًا ضروريًا على ذلك النحو، لجاز القول إن أجمل جزيرة مفقودة موجودة وجودًا ضروريًا، لأنَّ جزيرة غير موجودة في الواقع لن تتمتع بصفة الكمال. راجع:
Josef SEIFERT, *Gott als Beweis Gottes*, Universitätsverlag, Heidelberg, 1996.

[المترجم]

ويوجد فرق بين أن نوضح منزلة الملفوظات الدِّينيَّة وأن نقدّر أن الدِّين يحتاج إلى مُسَوِّغٍ عقلاني. ويطبق فيليبس قاعدة فتغنشتاين التي تفيد أن «الفلسفة تُبقي كلّ شيء على حاله» كما تُبقي الصِّلة بين الفلسفة والدِّين. ونستطيع القول كذلك إن الفلسفة مطالبة، وهي تواجه الظاهرة الدِّينيَّة، بأن تتبنّى قاعدة اسبينوزا: «يجب البحث عن الفهم، بدلًا من النحيب أو الانتشاء». لكن إذا كان الفهم يعني التفسير عندَ اسبينوزا، فإنه يقف عندَ فيليبس عند حدود الوصف، ثم الوصف، ثم الوصف (FP, 255-270).

هنا بالتحديدِ يولّد الارتياب في أن هذا الموقف يُفضي إلى صيغة جديدة من صيغ النزعة الإيمانيَّة. ومن الفلاسفة الذين عبّروا عن هذه الشبهة نجد كاي نيلسن (Kai Nielsen)[24] أو ماكي (J. L. Mackie)، الحريصين على إحياء التقليد الموروث عن هيوم وفويرباخ ونيتشه ضد إعادة الاعتبار الملتبسة على هذا النحو التي تعرفها اللغة الدِّينيَّة. إذ كان فيليبس مخطئًا عندهما، في استناده إلى إبهام هذه اللغة التي تشكّل جزءًا من «التراث الشعبيّ القبَلي للإنسانية»[25]، لكنها تبدو عاجزة عن تقديم البرهان على انسجامها العقلاني. وعندما نرى أن هذا الجدال لا يزال ملتهبًا، بالرَّغْم من كلّ التوضيحات المقابلة، فإن ذلك يحمل أكثر من دلالة، ويفرض علينا التساؤل عن الحدود الباطنية لفلسفة الدِّين داخل التوجه التحليلي.

(24) Kai NIELSEN, «Wittgensteinian Fideism», *Philosophy*, 42 (1967), p.192-207.

(25) Kai NIELSEN, *Religious Language and Knowledge*, Athènes, 1972, p.389.

# بيبليوغرافيا

## الطبعات.

*Faith and Philosophical Inquiry*, London, Routledge, Kegan, 1965 (abrégé: FP); *The Concept of Prayer*, Londres, 1965 (abrégé: CP); *Death and Immortality*, Londres, Macsmillan, 1970; *Religion without Explanation*, Oxford, Basil Blackwell, 1976; *Belief, Change and Forms of Life*, Londres, Macmillan, 1985; R. S. *Thomas, Poet of the Hidden God*, Basingstoke, Macmillan, 1986; *Faith after Foundationnalism*, Londres, Routledge & Kegan, 1988; *From Fantasy to Faith. The Philosophy of Religion and 20th Century Literature*, Basingstoke, 1990; *Wittgenstein and Religion*, Londres, Macmillan, 1992.

*Id.*, (éd.), *Religion and Understanding*, Oxford, Basil Blackwell, 1967; *Philosophical Investigations*, Oxford, Basil Blackwell, 1982.

## لائحة المراجع.

- JAEGER, Christoph (éd.), *Analytische Religionsphilosophie*, Paderborn, Schöningh, 1998.
- MACINTYRE, Alasdair, «Is Understanding Religion Compatible with Believing?, dans Hick, John, *Faith and The Philosophers*, Londres, 1964, p.115-133.
- NIELSEN, Kai, *Contemporary Critiques of Religion*, Londres, 1971.
  ——. «Wittgensteinian Fideism», *Philosophy*, 42 (1967), p.191-209.
  ——. «The Coherence of Wittgensteinian Fideism», *Sophia*, 11 (1972), p.4-12.
- O'KEEFE, Terence M., «Comprendre la religion. Remarques sur la philosophie anglophone contemporaine de la religion», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 64 (1980), p.531-546.
- SCHRÔDTER, Hermann, *Analytische Religionsphilosophie, Hauptstandpunkte und Grundprobleme*, Fribourg- Munich, 1979, chap. IV.
- WINCH, Peter, *Trying to Make Sense*, Oxford, Basil Blackwell, 1984.

## أسئلة

سنثير بعض الأسئلة النقدية التي لا تؤدّي دورًا مهمًّا في المساجلات المتعلّقة بِـ «المذهب الإيماني» لدى فتغنشتاين فحسبُ، بل تساعدنا أيضًا على كشفٍ أفضل عن بعض المشكلات التي لا تزال تنتظر حلًّا، وهي المشكلات التي سنصادفها خلال الانتقال إلى «النموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي»، في ختام «التصنيف» الذي وضعناه لتحديد سمات النموذج الإبدالي التحليلي لفلسفة الدِّين. وتدعونا هذه الأسئلة النقدية إلى التفكير في الاتساق الباطني consistance interne للتفكير في الدِّين من داخل حدود اللغة، وعلى النحو نفسه تجعلنا نلمس بعض الحدود الباطنية المفروضة على هذا النموذج الإبدالي.

1. يتعلّق السؤال الأول بالمديات والحدود التي تبلغها الذرائعية المتميّزة المتضمّنة في نظرية الدلالة التي ينتصر لها فتغنشتاين وأتباعه. فقد كان فتغنشتاين نفسه مُدركًا أنّ تصوره يلامس لونًا معينًا من الذرائعية، كما يتبيّن ذلك من ملحوظته الآتية: «أودّ إذن أن أقول شيئًا يبدو كما لو كان ذرائعية معيّنة. وما يأتي هنا إلى ذهني هو نوع من رؤية العالم *Weltanschauung*» (DC, 422). وما يتبادر إلى ذهننا أوّل وهلة هو المقاربة «الذرائعية» للإيمان الدِّيني الذي يتبنّاه جيمس في «محاضرات جيفورد» أو في **إرادة الاعتقاد** *The Will to believe*. وبصرف النظر عن تقويمنا لهذه المماثلة، لا سبيل إلى إغفال أن ما يهمّ فتغنشتاين وأتباعه ليس هو تنوّع أشكال التجربة الدِّينيَّة، بل هو تنوع أشكال الألعاب اللغوية الدِّينيَّة. وقد يبدو الفرق ضعيفًا، لكنه فرق جوهري في العمق. فهو الفرق الذي يمنع فتغنشتاين من مباركة رؤية العالم الذرائعية والنفعية. وتقترب الصورة الشخصية للذرائعية التي يمارسها فتغنشتاين من صورتها لدى شارل ساندرس بيرس (Charles Sanders Peirce) أكثر مما تقترب من صورتها لدى جيمس وديوي، كما أوضح بوفريس ذلك.

2. ويظهر حدّ آخر إلى الوجود إذا تذكّرنا المعنى الذي تتخذه عبارة «رؤية العالم» من منظور فلسفة اللغة لدى فلهلم فون هومبولدت (Wilhelm von Humboldt) الذي يدور باستمرار حول محور التشابك المتبادل بين تنوّع اللغات التاريخية و«رؤى العالم». وإذا كان «اعتماد لغة وحيدة» صفة تميّز أعمال الفلاسفة الأنغلوساكسونيين، أفلَم يجعل هذا الواقع ممثّلي هذا التقليد، ولو

جزئيًا في الأقل، عاجزين عن إدراك التباين بين اللغات التاريخية، وهو جانب جعل فلاسفة ظاهراتية الدِّين، الذين درسناهم في الفصل الرابع من القسم الثالث، يعربون عن اهتمام خاص به؟

وقد نتساءل، في نهاية المطاف: ألّا يُجازفُ الإلحاح على تعدّد اللغات وعلى غياب صلة مشتركة تسمح بالقياس بين أساليب الحياة بالإيقاع بنا في ورطة شبيهة بالتي وقع فيها بعض المدافعين الجذريين عن «مبدأ النسبية اللسانية»، مثل بنيامين لي وورف (Benjamin Lee Whorf). فإذا قَبِعَ كلٌّ منّا إلى الأبد في السجن الذهبي الذي يتمثّل في رؤية العالم التي تفرضها عليه لغته، فلن نكتفي بالقول آنذاك إن الناس سيصبحون عاجزين عن الخروج من «العش» اللساني والفولكلوري، بل نضيف أن الترجمة ستصبح في هذه الحالة مشروعًا متعذّر التحقّق تعَذُّرًا مطلقًا. ونجد من أنصار الرابطة الطائفية communautarisme من لا يتردّد في استعمال مصطلحات مماثلة لمناصرة القول باستحالة الانتقال نهائيًا من رؤية للعالم إلى رؤية أخرى. وبناء على هذه الأطروحة، ستنتهي فلسفة الدِّين من البداية بالإخفاق. أمّا فيليبس فيعتقد أنه يكفي إثارة المماثلة التي يقيمها فتغنشتاين مع لعبة الشطرنج للإفلات من المأزق: إذ يوجد فرق كبير بين معرفة قواعد اللعب، والإعراب عن الرغبة في لعب اللعبة (CP, 84).

3. ونصبح الآن مضطرين إلى طرح سؤال إضافي يتعلّق هذه المرة بغياب شبه كامل لأية إحالة على معطيات تاريخ الأديان، بعد المقابلة بين المقاربات التحليلية وأعمال الجيل المعاصر لها من فلاسفة الظاهراتية. وإذا شئنا تعبئة مفهوم «أسلوب الحياة» بمضمون أكثر واقعيَّةً، أفلا يصبح لزامًا علينا استخراج الأمثلة من هذا المجال؟ هذا ما يفعله فان دير لوف، على سبيل المثال، في التأملات التي يفردها للقوى الإيجابية أو السلبية التي تُطلَقُ على «الكلام المقدّس». ولنتجنّب التسرّع في ترجمة هذه الألفاظ إلى معنى «كلام التقديس» «parole de consécration»، مُغفلينَ آنذاك أن تعبيرات «التقديس» و«اللعن» «exécration» و«التبريك» «bénédiction» و«التعوُّذ» «malédiction» تنتمي إلى السجل نفسه. ونتنقل من مستوى «المعطى» إلى مستوى «الممكن» مع الخاصّية الإنجازية الخاصة بالكلام. فالتبريك مثل اللعن «يفعلان» بالذات ما «يتلفّظان» به.

4. ونستطيع كذلك أن نؤكد ما أكَّدَهُ فان دير لوف من أن «الامتناع عن القول»، الذي يسمح لنا بتجنّب القول «عن القطة إنها قطة» يمتلك هو أيضًا خاصّية إنجازية خاصة به. فالتورية ومثلها التجديف يمثّلان إمكانين باطنيين في اللغة الدِّينيَّة ويستحقان أخذهما بالاعتبار. وهذا ما سأقوله كذلك عن الملفوظات المجازية. وتظهر بعض الاستعارات الدِّينيَّة في صورة استراتيجيات دلالية هادفها تقريبنا من «العوسج الملتهب»، دون أن تعرّضنا للاحتراق به، وهذا ما قد نعبّر عنه بصيغة أخرى لنقول إنّ هدفها تجنيبنا مخلّفات القول المأثور: «من عاشر الحداد أصابه سواده»!

وقد أدخلت المقاربات التحليلية للُّغة الدِّينيَّة، وهي المقاربات التي تبلورت في سياق فتغنشتاين الثاني وأوستين وسيرل، تغييرًا عميقًا على مشكلة البعد الإحالي portée référentielle في اللغة الدِّينيَّة (أي على بعد حقيقة الدِّين). إذ كان الضعف الجوهري الذي يلازم تحليلات اللغة الدِّينيَّة التي تبلورت في أفق المعيار التجريبي للدلالة يتمثّل في الإصرار بقدر الإمكان على الحفاظ على المرجعية التجريبية والملاحظة العينية للملفوظات الدِّينيَّة، بعد أن أُلجمت هذه الملفوظات عنوة بلجام معيار التحقّق. ويحرّرنا الاعتراف الصريح بتنوّع الألعاب اللغوية، وهو تعدّد لا يمكن رفعه، من هذه الفكرة الوسواسية. والقسمة الجائرة الكبرى dichotomie بين اللغة الإحالية من جهة، واللغة الإنشائية من جهة أخرى تترك مكانها آنذاك لطرائق مختلفة لإنجاز لعبة الإحالة.

ومن الملفوظات المجازية التي ترصع الخطاب الدِّيني ملفوظات تسمح بتحليلها في ضوء «الإحالة المزدوجة»، كما يقترح ريكور ذلك في كتابه الاستعارة الحية *La Métaphore vive*. ويصبح التصوّر الاختزالي الذي يَعُدُّ اللغة المجازية لغة إنشائية خالصة تكشف، في أبعد تقدير موقفا وجوديًا أو أهواء الذات المتديّنة نحسبُ، تصورًا غير مقبول كليًّا.

5. ولا توجدُ إشارة إلى «القوة الإنجازية» التي تحظى بها بعض «الأذكار» أفضل من إشارة ضرورة تكرارها عدداً من المرات، أو إنشادها بطريقة معيّنة بعد إخضاعها لإيقاع محدّد: فعند النطق بعبارة «آمين» *Amen* أو *Kyrie eleison* أو *Alleluia* و *Om*، تكون «النبرة هي المسؤولة عن الإيقاع الموسيقي»، لا

«المضمون الكلامي»، فضلًا عن «المضمون القضوي»! وإذا كانت الظاهراتية تنفتح من جهة على مجال ظاهراتية الفنّ، فهي تنفتح من جهة ثانية على مجال الحق، في صورة «عبارات التقديس»، وهي عبارات التعبير عن الأماني وحفلات تقديم القسم، وهي العبارات التي تستحضر أمامنا حقل التجربة المفضّل الذي يستمدّ أوستين أمثلته منه.

6. فهل تنصف مقاربة فتغنشتاين لألعاب اللغة، ومقاربة من جاؤوا بعده، الدعاوى المعرفية التي يرفعها الإيمان الدِّيني؟ ألا يرجع كل شيء في نهاية المطاف إلى قرار اعتباطي اتخذ بطريقة عمياء، أي إلى تبنّي نمط محدّد في الحياة؟ نجد عددا من أقوال فتغنشتاين التي يبدو أنها تسير في هذا الاتجاه: «يقول الدِّين: افعل هذا! فكِّرْ على هذا النحو! ـ لكن الدِّين لا يملك أساسا يُسَوِّغ من خلاله هذه الأوامر. ما إنْ يحاول الدِّين البحث عن هذا الأساس حتى يصبح قوله منفّرًا، إذ إنَّ أيَّ مُسَوِّغٍ يقدّمه الدِّين يفترض وجود مُسَوِّغٍ مضاد صحيح أيضًا. فالقول البليغ حقًّا هو: فكِّرْ على هذا النحو! بالرَّغم من أن هذا قد يُثير استغرابَكَ. أو: ألا تريد فعل هذا، بالرَّغم من نفورك من فعله؟» (RM, 16). وعندما نكتفي بهذا العرض، ألا يعني ذلك خشية عودة «الإيمان إيمانًا عبثيًا» من المنظور اللغوي هذه المرة؟ *«credo quia absurdum» sub specie linguae*.

ولم يرد فتغنشتاين نفسه اعتقال المؤمنين في داخل القلعة الفارغة المتجسّدة في لغة ذاتية خالصة، بخلاف ما قد يخشاه خصوم «المذهب الإيمانيّ» المزعوم لدى فتغنشتاين. بل يكتفي فتغنشتاين بإبراز أن الرسالة الأولى والأساسية لفلسفة الدِّين التي تَتَّخِذُ لغة الإيمان الاعتيادية ركنًا أساسيًّا لها هي تحليل شروط قابلية تبليغ هذه اللغة من خلال احترام النحو الذي تختص به.

7. وتوجد مشكلة أخرى لا تقلّ صعوبة، وتترتّب على عدم قابلية القياس جذريًا بين لغة المؤمن ولغة غير المؤمن. ويُوَجِّهُ فتغنشتاين انتباهنا إلى الاختلافات لا يكاد ينتبه إليها أحد، وهو الذي ربما كان يودّ أن يدبّج أحد كتبه بجملة مقتبسة من مسرحية شكسبير الملك لير *«Le Roi Lear»*: «سأعلّمكم الاختلافات»[26].

(26) Maurice DRURY, *Conversations avec Ludwig Wittgenstein*, p.179.

ويجازف العمل الفكري الذي تدعونا وصيته إليه: «انظروا كم تختلف هذه الاختلافات» بتقديم الاختلافات في هيئة اختلافات لا يوجد قياس بينها في جميع المستويات (LC, 31). فهل يعني ذلك أننا معتقلون في داخل برج عاجي متكوّن من مادة «النحو»، في غياب إمكان فهم الموقف المعاكس؟ وهل يجعل الاستقلال المنطقيّ الذي يميّزُ الأفعال اللغوية الدِّينيَّة هذه الأفعال غير قابلة للترجمة (وغير قابلة للفهم نتيجة لذلك) بحكم هذا الواقع عينه عند مَن لا يقبلون قواعدها؟ فبعض الصياغات الجذرية التي أفصح فتغنشتاين عنها تخلق هذا الانطباع، وعلى هذا النحو أوَّلَ فكرَهُ أكثرُ تلامذته عنادًا في تمسكهم بِـ «المذهب الإيمانيّ».

ولا يخلو الأمر من احتمالين: إما أن تكون الألعاب اللغوية الدِّينيَّة مستقلة استقلالًا جذريًّا، وإما أن تتشابك مع ألعاب لغوية أخرى، على نحو نصبح معه ملزمين أن ندرسَ زوايا تداخلها. ففي الحالة الأولى، تصبح اللغة الدِّينيَّة لغة معزولة كليًّا ولا تجمعها صلة مشتركة بأشكال لغوية أخرى، ولو لم تكن سوى «صلة قرابة بعيدة»؛ وفي الحالة الثانية، تصبح اللغة الدِّينيَّة لغة متخصصة داخل اللغة العادية[27]، ويجعلها هذا الواقع خاضعة «لعقل مشترك» ما.

ولكننا قد نجد طريقة أعمقَ في فهم فتغنشتاين. وهي الطريقة التي يفصح هيلاري باتنام (Hilary Putnam) عنها، عندما يؤكّد أن التفكير الفلسفيّ في اللغة يتطلّب منا التسليم بأن «من لا يرى ما يتراجع عنه داخل لعبة لغوية ومن لا يتخيّل نفسه موجودًا شخصيًّا داخل موقع لاعب متقدّم، عاجز عن معرفة مدى كون 'المعايير' قد طبّقت داخل هذه اللعبة بطريقة معقولة أو غير معقولة. ويعني فهم لعبة اللغة المشاركة فعليًّا في أسلوب حياة. والحال أن أساليب الحياة لا تسمح لنا بوصفها داخل ما بعد لغة métalangage وضعية مناسبة، بغض النظر عن كونها لغة واصفة علمية أو دينية أو أخلاقية، وبصرف النظر عن انتمائها إلى النقد الأدبي، أو إلى أي مجال نريده»[28].

(27) W. Donald HUDSON, *Wittgenstein and Religious Belief*, p.166-167.

(28) Hilary PUTNAM, «God and the Philosophers», *Midwest Studies in Philosophy*, XXI (1997), p.178.

# فهرس الأعلام

# لائحة المصطلحات

| | |
|---|---|
| الآخر المطلق | le tout autre |
| الأحوال | états |
| الأخلاق المادية | éthique matériale |
| شكل الحياة | forme de vie |
| أسلوب الحياة | Style de vie |
| الأمانة (حمل) | vocation |
| الإحيائية | animisme |
| الإشراق | mystique |
| الإيمان | la foi |
| المذهب الإيمانيّ | fidéisme |
| الاحتفال | cérémonie |
| استعارة الأمثال | allégorie |
| اندفاع محموم، حماس | enthousiasme |
| الباطنية | occultisme, mysticisme |
| بدن | chair |
| التجربة | expérience |
| التجلي الإلهي | théophanie, hiérophanie |
| التجسّد | théisme |
| التشخص | incarnation |
| التصوف | soufisme |
| الثيولوجيا الأساسية | Théologie fondamentale |
| الجليل | sublime |
| حدس واهب | intuition donatrice |
| الخلاص | salut |
| الدعاء | demande |
| الدهرنة | sécularisation |
| الذات عينها، الأنا الذاتية | ipséité |
| النعمة الإلهية | grâce |
| الرهب | stupor |
| القدرة | puissance |
| الشعور الدّيني | déisme |
| الوساطة/ التوسط | médiation |
| الصلاة | prière |
| الضرورة المنطقية | apodictique |
| الطائفية | communautarisme |
| الظاهراتية | phénoménologie |
| الظاهرية | phénoménalité |
| العبادات | liturgie |
| العرض | Présentation, Darstellung |
| الألوهي | Numen |
| العقلانية | spéculation |
| العقلية الكلبية | Raison cynique |
| العقيدة | croyance |
| الإسخاتولوجيا | eschatologie |
| علم العقيدة | dogmatique |
| اللاهوت الدفاعيّ | apologétique |
| الغيبة | transe |
| الغيرية | altérité |
| الفهم العقلي | entendement |
| فهم نصي (حرفي) | tautégorique |
| كمال | entéléchie |
| اللا أدرية | agnosticisme |
| اللاهوت | théologie |
| مجاهدة النفس | ascèse |
| المجسمة، المشبهة | anthropomorphisme |
| المحايثة | immanence |
| المشاركة الوجدانية | Einfühlen, empathie |
| الفداء | rédemption |
| المقدس | sacré |
| المقول الممكن | dicible |

| | |
|---|---|
| المقولات الوجودية | existential |
| ملفوظ | énoncé |
| الملفوظات | énoncés |
| المهول | tremendum |
| الموجود علة ذاته | causa sui |
| النموذج الإبدالي | paradigme |
| النيوطيقا | noétique |
| هبة | donation |
| الهداية | reconversion |
| الواقع العارض | facticité |
| الوجد | extase |
| الوجود المفارق | transcendant |
| الوحي | révélation |
| الورع، التطهر | piété |
| اليومي، الدنيوي | profane |

# المحتويات

## القسم الرابع
## النموذج الإبدالي التحليلي